QuaderniViola
nuova serie n. 5

Non si nasce donna

Percorsi, testi e contesti del femminismo materialista in Francia

a cura di Sara Garbagnoli e Vincenza Perilli

il megafono delle idee
Alegre

Hanno dato contributi orali e/o scritti:
Christine Delphy, Maria Gabriella Da Re, Paola Di Cori, Sara R. Farris, Sara Garbagnoli, Colette Guillaumin, Nicole-Claude Mathieu, Vincenza Perilli, Redazione Quaderni Viola, Valeria Ribeiro Corossacz, Joan W. Scott, Renate Siebert, Paola Tabet, Monique Wittig.

Immagini di copertina:
Giuseppe Arcimboldo (o Arcimboldi, 1526-1593), dalla famosa serie delle "teste composite": *Fuoco*, 1566 (Kunsthistorisches Museum, Vienna) e *Flora*, 1591 circa (Collezione privata). Entrambe le opere vennero usate per la copertina del numero 3 (maggio 1978) di *Question féministes*, dal titolo *natur-elle-ment*, che potremmo tradurre in italiano con *natura(l)mente*.

Per favorire la libera circolazione della cultura, è consentita la riproduzione di questo volume, parziale o totale, a uso personale dei lettori purché non a scopo commerciale.

© 2013 **Edizioni Alegre**
Soc. cooperativa giornalistica
Circonvallazione Casilina, 72/74 - 00176 Roma
e-mail: redazione@edizionialegre.it
sito: www.edizionialegre.it

Analisi, notizie e commenti
www.**ilmegafonoquotidiano**.it

Indice

Introduzione
Premessa. *Redazione Quaderni Viola* 5
Non si nasce (donna). La denaturalizzazione come "questione femminista". *Sara Garbagnoli e Vincenza Perilli* 8
French Feminism: tra Christine Delphy e Gayatri Spivak. Appunti. *Paola Di Cori* 13

Parte prima. **Christine Delphy**
Christine Delphy: per un femminismo materialista, tra teoria e pratica. *Vincenza Perilli* 21
Pensare il genere: problemi e resistenze. *Christine Delphy* 29
Scheda bio-bibliografica: Christine Delphy 47

Parte seconda. **Colette Guillaumin**
Colette Guillaumin: un breve ritratto. *Renate Siebert* 49
Razza e Natura. Sistema di marchi, idea di gruppo naturale e rapporti sociali. *Colette Guillaumin* 63
Scheda bio-bibliografica: Colette Guillaumin 92

Parte terza. **Nicole–Claude Mathieu**
Per un'anatomia politica dei sessi: l'antropologia materialista di Nicole-Claude Mathieu. *Valeria Ribeiro Corossacz* 93
Sesso e genere. *Nicole–Claude Mathieu* 101
Scheda bio-bibliografica: Nicole–Claude Mathieu 112

Parte quarta. **Paola Tabet**
Paola Tabet e la costruzione sociale della disuguaglianza tra i sessi. *Maria Gabriella Da Re* 113
Lo sfruttamento della riproduzione. *Paola Tabet* 121
Scheda bio-bibliografica: Paola Tabet 142

Parte quinta. **Monique Wittig**
Monique Wittig: l'eterosessualità come presupposto. Per una semiologia politica del senso comune. *Sara Garbagnoli* 143
Non si nasce donna. *Monique Wittig* 152
Scheda bio-bibliografica: Monique Wittig 158

Appendice
Genere: usi e abusi. *Joan W. Scott*
Introduzione e traduzione di Sara R. Farris 159

Bibliografia 167

Profilo autrici 185

Introduzione

Premessa

di Redazione Quaderni Viola

Questo quinto numero dei *Quaderni Viola* tradisce in parte l'intenzione dichiarata di brevità e semplicità che ha accompagnato la nascita della loro nuova serie. Il motivo è che quella intenzione mal si concilia con un'altra, pure altrettanto dichiarata e ferma. Ci siamo infatti impegnate a far conoscere il dibattito teorico femminista, i suoi nodi, le sue logiche e i suoi conflitti interni.

Quando si presenta un dibattito, che registra voci contraddittorie, non è possibile e non è corretto operarne solo sintesi e interpretazioni, soprattutto se la materia è complessa. Bisogna ascoltare anche le protagoniste, che hanno parlato e scritto per un proprio pubblico, in un proprio tempo e con argomenti e grammatiche non ugualmente intellegibili in tutti gli ambienti.

In ciascuno dei quattro numeri precedenti, nella costruzione del filo dei discorsi, sono state presentate ricerche femministe sui diversi argomenti: sul lavoro, sul razzismo e il sessismo, sul lesbismo, sulla crisi. Nel quinto l'oggetto stesso

è la ricerca di un gruppo di teoriche che hanno segnato profondamente il femminismo francese (e non solo) e che sono invece poco conosciute in Italia. Punto di riferimento Simone de Beauvoir, a cui si deve l'affermazione più sovversiva e liberatoria dei discorsi femministi «non si nasce donna». Considerata dal femminismo storico italiano *emancipazionista* (con un termine dai significati variabili, incerti e quasi tutti infondati), ha elaborato prima e meglio di altre la convinzione che oggi poche negherebbero. Cioè che la *donnità* è una costruzione storica e sociale, segnata da un ruolo a lungo subalterno e dal monopolio maschile della tradizione simbolica. La «differenza femminile» – formula molto utilizzata nel recente passato del femminismo italiano – non può essere utilizzata come paradigma politico perché essa evoca nel senso comune (ma inizialmente nelle sue stesse teoriche) stereotipi, che compiono come primo atto di dominio quello di negare le infinite possibilità dell'essere donne.

L'impegno del gruppo a denaturalizzare e a storicizzare, l'insistenza sul rifiuto di considerare la biologia il destino devono essere letti nel contesto in cui è nata nel 1977 *Questions Féministes*[1], la rivista intorno alla quale si sono raccolte le autrici che il testo presenta. Il contesto di cui bisogna tenere conto è stato caratterizzato da una molteplicità di contaminazioni e di influenze: il marxismo, la psicoanalisi, le teorie e i paradigmi delle rivolte anticoloniali e del movimento degli afroamericani ecc. Quanto e come le diverse suggestioni abbiano agito nel determinare le diversità e i conflitti non è materia di questo quaderno. È interessante invece, per comprendere l'importanza di una battaglia di idee, tenere conto di due elementi.

1 D'ora in poi *Qf*.

Il primo è che *Qf*, così come poi *Nouvelles Questions Féministes*[2], agiscono in polemica implicita ed esplicita con la corrente più nota in Italia di *Psychanalyse et Politique*, nella cui ricerca si colloca anche Luce Irigaray, citatissima nei testi della vecchia generazione femminista italiana, ma poco letta e ancora meno compresa.

La psicoanalisi si è rivelata negli ultimi decenni uno strumento formidabile di comprensione della natura dei rapporti tra donne e uomini, ma anche un'arma a doppio taglio se non utilizzata con prudenza e con modestia. Del ritorno a concezioni essenzialiste della femminilità, a una *donnità* contro la quale il femminismo ha combattuto più o meno per due secoli, è responsabile la psicoanalisi? Oppure una sorta di illusione imperialista di psicoanaliste convinte che la psicoanalisi spieghi tutto e che quindi possa fare a meno della storia, della sociologia, dell'economia politica? Il secondo elemento è che all'eredità teorica di questo gruppo di femministe si sono collegati gli studi di ricercatrici delle nuove generazioni, più in sintonia con gli apporti teorici del *Black Feminism* e degli studi postcoloniali, impegnate cioè nello stesso lavoro di deessenzializzazione indispensabile a ogni teoria antirazzista.

2 *Nouvelles Questions Féministes*: *Nqf* fu fondata nel 1981 da una parte della vecchia redazione di *Qf* - tra cui Simone de Beauvoir e Christine Delphy - dopo la chiusura di *Qf* nel 1980 a seguito della rottura che lacerò la redazione sull'analisi teorica e politica dell'eterosessualità.

Non si nasce (donna). La denaturalizzazione come "questione femminista"

di Sara Garbagnoli e Vincenza Perilli

Nell'introduzione a *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de nature* Colette Guillaumin definisce i contributi analitici di Christine Delphy, Nicole-Claude Mathieu, Paola Tabet e Monique Wittig – ovvero le pensatrici che dalla fine degli anni Settanta hanno animato in Francia la più vivace fucina di ricerche femministe – come «una formidabile rimessa in questione delle "evidenze", questa forma sacralizzata dell'ideologia» (1992, p. 119). Le *évidences* alle quali Guillaumin fa riferimento sono quelle del "sesso" e della "razza", operatori gerarchici che dicotomizzano lo spazio sociale in due porzioni asimmetriche e, naturalizzando attribuzioni sociali posizionali, creano gruppi socialmente appresi come gruppi naturali: uomini e donne, bianchi e non-bianchi, eterosessuali e omosessuali, o, più in generale, «noi» e *gli/le altri/e*.

Sistematizzatasi con la creazione nel 1977 della rivista *Qf*, l'analisi teorica e politica prodotta dal femminismo materialista francese si configura, nel radicale antiessenzialismo che la definisce, non solo come un potente strumento di denaturalizzazione di tali evidenze, ma come un'indagine della forza attraverso cui l'ordine sociale naturalizza e riproduce le gerarchie che lo traversano e lo definiscono. Sesso, razza e sessualità sono evidenze socialmente radicate e ben fondate e, per questo, tanto efficacemente e inerzialmente riprodotte come fossero invarianti sociali, dati di natura. Lo studiare i modi con cui i rapporti sociali diventano talmente solidi da sembrare naturali permette di iscriverle nella storia, aprendo, in tal modo, uno

spazio di possibilità perché le cose possano essere altrimenti. Un tale studio genetico della naturalizzazione delle strutture sociali consente così di pensare la capacità di agire, l'*agentività* (Delphy, 2001), al di là della sterile e funesta opposizione libertà/necessità, come «margine di manovra» collettivo prodotto proprio dalle lotte teoriche e politiche dei gruppi minoritari (nel senso datone, tra gli altri, da Guillaumin, 1992).

In tale approccio la nozione marxiana di materialismo è ripensata e complicata al punto da essere quasi «irriconoscibile» (Wittig, 1992) e prende a oggetto dell'analisi la compenetrazione tra rapporti materiali e di senso nelle relazioni di dominio che fa sì che la loro naturalizzazione, operante attraverso l'iscrizione nei corpi, nel linguaggio, nelle categorie mentali e istituzionali delle gerarchie sociali, sia tanto efficace. Il materialismo di queste femministe produce, in tal modo, la comprensione del rovesciamento da causa ad effetto attraverso cui operano le diverse forme di oppressione. Ciò che è socialmente appreso come origine dell'oppressione (la forma di un sesso, il colore della pelle, e così via) ne è, in realtà, l'effetto: il "sesso" (la "razza") non è un dato, un'essenza, una proprietà inerente ai soggetti che ne esprimebbe la natura, ma un *marchio* – feticcio marxiano – socialmente pertinente ed efficace perché cristallizza, nascondendoli, presistenti rapporti di dominazione e sfruttamento.

Quando abbiamo proposto all'editore e alla responsabile della collana dei *Quaderni Viola* il progetto di *Non si nasce donna* – citazione della tanto celebre quanto radicale frase di de Beauvoir (la parentesi che abbiamo apposto al titolo di questa breve introduzione intende evocare come la *démarche* costruzionista beauvoiriana sia intesa dalle femministe materialiste in senso lato) – eravamo consapevoli della sfida e delle difficoltà che questo rappresentava. Da una parte, infatti, si trattava di colmare (e di lavorare in) una sorta di vuoto. Nonostante

l'importanza e la centralità dei testi di queste autrici nel campo degli studi femministi e, più generalmente, nell'ambito delle scienze sociali, essi restano in Italia a tutt'oggi poco dibattuti o valutati nella loro portata euristica. Si contano sulle dita di una mano traduzioni o saggi critici disponibili in lingua italiana[3] per ragioni che restano in gran parte da indagare storicamente, ma che hanno a che fare, da una parte, con l'egemonia giocata in Italia dal pensiero della differenza sessuale e, dall'altra, con la ricezione del femminismo francese *via* quella sorprendente invenzione statunitense che è il *French Feminism* e di cui Paola Di Cori nel suo contributo offre alcuni spunti di riflessione. Dall'altra, ci premeva dar conto di un paradigma analitico che da almeno dieci anni dialoga con la produzione di una nuova generazione di militanti e ricercatrici femministe che, in sinergia con gli apporti teorici del *Black Feminism*, degli studi gay e lesbici, dell'approccio *queer* e degli studi postcoloniali, ha dato vita in diversi contesti nazionali ad un vivace dibattito intorno alla questione della consustanziale operatività delle gerarchizzazioni sociali[4] e dell'importanza dell'analisi storica e sociologica per poter rendere conto delle differenti configurazioni di dominazione che si dispiegano nei diversi contesti e nelle diverse porzioni dello spazio sociale (vedi, ad esempio, Bilge, 2009; Dorlin, 2009 o, in Italia, Marchetti, Mascat e Perilli, 2012).

Suddiviso in cinque sezioni, ognuna dedicata ad una delle figure maggiori del femminismo materialista francese (Delphy, Guillaumin, Mathieu, Tabet e Wittig), questo volume presenta

3 Come mostra la bibliografia generale riportata alla fine del volume. Si veda anche Rea, 2012, in particolare p. 8.

4 Questo tipo di approccio è oramai noto con il termine di intersezionalità, al quale alcune studiose preferiscono imbricazione e/o consustanzialità. Si veda ad esempio Kergoat, 2009.

la traduzione di articoli inediti in Italia, preceduti da brevi introduzioni che mettono in luce gli elementi di rottura rappresentati da tali scritti al momento della loro pubblicazione, ma anche la loro attualità e, in filigrana, la possibilità di incontro (a volte mancato) con altre posizioni antinaturaliste – da Judith Butler a Gayatri Spivak[5]. In questo senso, la scelta di chiudere questo volume con un recente testo della storica Joan W. Scott si iscrive in continuità con quelle pratiche di ricerca che non smettono di interrogare e di far dialogare diverse forme di approcci femministi antiessenzialisti.

Ben lungi dal riuscire a restituire lo spessore, la varietà e la complessità del pensiero delle femministe materialiste, dal poter indagare le condizioni sociali della sua emergenza o gli spazi intellettuali della sua ricezione, l'intento di questo volume è piuttosto quello di aprire uno spazio di discussione attraverso la traduzione di testi che affrontano le principali questioni sollevate da tale corrente teorica (denaturalizzazione del sesso, statuto delle soggettività minoritarie, studio dei processi di alterizzazione) e che ci paiono cruciali per chiunque intenda comprendere e contrastare le diverse forme di dominazione subite dai gruppi assoggettati. In tal senso, il volume aspira ad essere uno strumento di introduzione ad un approccio che, iscrivendo nell'immanenza della politica ciò che l'ordine sociale produce come natura, ha contribuito a creare i germi di una vera e propria rivoluzione cognitiva, ovvero politica.

Parigi-Bologna
31 gennaio 2013

5 Se Butler rivendica una prossimità con il femminsimo materialista francese (si veda Butler, 2001), Delphy prende invece nettamente le distanze dalla teoria della performatività. Cfr. Rea, 2012, p. 52.

Ringraziamenti

I nostri ringraziamenti più sentiti vanno alla casa editrice Alegre e a Lidia Cirillo, responsabile dei *Quaderni Viola*, per aver creduto in questo progetto e, naturalmente, a Christine Delphy, Colette Guillaumin, Nicole-Claude Mathieu, Paola Tabet e Joan W. Scott che hanno accolto e sostenuto la nostra proposta ed hanno acconsentito alla traduzione dei loro saggi, nonché agli editori delle loro opere che hanno autorizzato la traduzione dei testi a titolo gratuito. Un grazie infinito a Sande Zeig che ha autorizzato la pubblicazione del testo di Wittig e a Renate Siebert per aver dato il consenso alla pubblicazione del suo saggio di cui la casa editrice Il Mulino ha permesso la ristampa. Grazie anche a Gabriella Da Re, Paola Di Cori, Sara R. Farris e Valeria Ribeiro Corossacz per l'acutezza dei loro scritti, la pazienza e la collaborazione dimostrata in questi mesi di lavoro. Infine, se limiti ed errori sono solo nostri, come accade per ogni produzione di tipo intellettuale questo quaderno è frutto, ed esiste, anche grazie agli scambi, alle critiche, ai consigli e agli incoraggiamenti di un gran numero di persone, che sarebbe impossibile citare tutte: un grazie in particolare a *Zapruder* – all'interno del quale abbiamo discusso una prima idea di questo lavoro – e a Elsa Dorlin, Giulia Garofalo, Gaia Giuliani e Delphine Naudier per la comune passione femminista.

French Feminism: tra Christine Delphy e Gayatri Spivak. Appunti[6]

di Paola Di Cori

[…] in ogni tentativo di ricerca gli inizi sono provvisori e ardui da trattare.
Gayatri C. Spivak (1987)

Quando si dice *French Feminism*[7], cos'è che s'intende? Che la formula funziona un po' come *altra metà* della cosiddetta *French Theory*[8]? Solo in parte, visto che intorno a queste parole si potrebbe mettere insieme una vasta bibliografia in inglese, assai poco conosciuta nel nostro paese, dove c'è una scarsa dimestichezza con le diatribe sull'uso e abuso dei due termini che dagli anni Settanta in poi hanno imperversato tra studiose femministe di qua e di là dall'Atlantico. Polemiche lontane, ma non futili, che aiutano a riconsiderare in modo nuovo problematiche cruciali intorno a teoria femminista, sessualità e razzismo, e servono anche per lamentare il ruolo marginale che in Italia è stato riservato a studiose francesi di rilievo, un certo numero delle quali si trova ora inclusa nella presente raccolta.

Dobbiamo riconoscere a Christine Delphy il merito di aver sottolineato svariati punti spinosi del *Ff*, a suo parere

6 Questa è la versione riassunta di un articolo più ampio che per ragioni di spazio viene pubblicato in forma ridotta.

7 D'ora in poi *Ff*.

8 L'espressione si è affermata negli Usa fin dagli anni Settanta, dando luogo a malintesi su cui non è possibile qui soffermarsi. La sua fortuna nel gergo corrente delle terze pagine in Europa e in Italia si deve alle discutibili tesi di Cusset (2003).

una vera e propria "americanata". Utilizzando a piene mani espressioni grondanti sarcasmo, in un lungo saggio significativamente intitolato *The Invention of French Feminism: An Essential Move*, pubblicato nel 1995 nei prestigiosi *Yale French Studies*, Delphy si domandava cosa mai volessero dire «le americane» quando parlavano di *Ff* (Delphy, 1995). La formula le sembrava un insulto: quel presunto femminismo francese era da lei ritenuto del tutto mistificante e fasullo, l'ennesimo tentativo di portare a termine un'operazione colonialista, questa volta al fine di far apparire come trionfante una posizione essenzialista intorno alle identità femminili e maschili, in Francia tutt'altro che condivisa. Ma a cosa si riferiva esattamente Delphy? Qualche premessa contestuale è indispensabile.

Quando il suo saggio viene pubblicato, da circa tre decenni era in corso negli Stati Uniti un mutamento epocale nelle facoltà umanistiche delle università d'élite: lo sviluppo di un fortissimo interesse per la cultura francese, sorto a partire dalla fine degli anni Sessanta per impulso di un gruppo di docenti di letterature comparate (principalmente a Yale, Johns Hopkins, Cornell) che finirà per impregnare in profondità e trasformare irreversibilmente paradigmi, categorie, concetti utilizzati nelle proprie ricerche e insegnamenti da molti/e studiosi/e di lingua inglese. Sull'onda di questa svolta, tre intellettuali attive a Parigi note anche come "the Holy Trinity" – Hèléne Cixous, Julia Kristeva, Luce Irigaray; le prime due, ospiti frequenti negli Usa – cominciarono a essere considerate esponenti di punta del femminismo d'oltralpe. Per ironia della sorte, pur scrivendo di argomenti riguardanti le donne, ad eccezione di Irigaray che era stata legata al gruppo *Psychanalyse et Politique*, si erano spesso espresse polemicamente nei confronti del femminismo. Cixous e Kristeva erano bene inserite nei circuiti accademici franco-statunitensi e si presentavano

(o piuttosto: erano presentate) sulla scena nordamericana come emblema dell'intero femminismo francese. Al contrario, sostiene Delphy, ciò di cui parlavano e scrivevano non aveva nulla a che fare con l'esperienza del femminismo in Francia: anziché raccontarlo e spiegarlo, loro lo rendevano irriconoscibile. Il titolo che sceglie per la sua invettiva esplicita questa paradossale condizione sottolineandone il carattere di vera e propria *invenzione*, una fabbricazione anglo-americana dietro la quale si nasconde una vocazione imperialistica sempre in agguato. «French Feminism is not feminism in France» – afferma lapidariamente Delphy (1995, p.192).

Dietro i ragionamenti volti a spiegare l'estraneità delle tre pensatrici al femminismo francese si stagliavano precise divergenze politiche e teoriche: i contrasti che opponevano le femministe materialiste al gruppo di *Psych et Po* e le edizioni *des Femmes*; la diffidenza nei confronti della psicoanalisi, della filosofia e della letteratura per descrivere le differenze sessuali e la sessualità, che il gruppo delle materialiste predilige analizzare con gli strumenti delle scienze sociali; la ferma opposizione all'essenzialismo e alla concezione naturalistica e biologistica delle differenze sessuali. Se le idee e gli scritti di Cixous, Irigaray e Kristeva erano poco apprezzati dal femminismo francese e molto dal mondo accademico anglofono, conviene sottolineare come nel diffuso interesse per quanto provenisse dalla Francia, era valorizzato un gran numero di altre militanti e intellettuali francesi che non condividevano le idee della osteggiata triade a cominciare da Monique Wittig, assai famosa e amata negli Usa.

Nel '79 molte femministe assistono al grande convegno in onore dei trent'anni dalla pubblicazione de *Il secondo sesso* che si celebra presso l'università di New York, per l'occasione divenuta palcoscenico di una celebre disputa pubblica tra le due

anime del movimento francese. Come raccontano alcune cronache dell'evento, fu in quella occasione che Cixous in difesa di *Psych et Po* da una parte, Delphy e Wittig di *Qf* e dell'eredità beauvoiriana dall'altra, si lanciano reciprocamente accuse di tradimenti e menzogne, di fronte a un uditorio sbalordito che non capisce quasi nulla di quanto si dicono e perché (Le Doeuff, 1989; Moses, 1998). Ci vorranno alcuni anni per venirne a capo. Nel frattempo, i contrasti qui esplosi erano stati puntualmente registrati da Carolyn Burke che insegna a Santa Cruz ma trascorre molto tempo a Parigi alla ricerca di documenti per i suoi successivi memorabili ritratti biografici di artiste indipendenti. In una limpida cronaca che precede il simposio di New York, aveva delineato con pochi tratti essenziali i motivi principali dei contrasti interni al movimento femminista francese (che gli sembra «Byzantine beyond belief»), i cui gruppi aveva a lungo frequentato (Greenstein in Burke, 1978).

Sarebbe tuttavia un errore considerare come un tutt'uno l'insieme di accademiche femministe che negli Stati Uniti mettono a punto l'*invenzione* di un supposto femminismo francese. A conoscerle più da vicino – mi riferisco a quelle citate nelle note del saggio di Delphy – sono meno ingenue, meno snob o abbacinate dal chiarore emanato da alcune stelle che brillano nella *ville Lumiére*, di quanto può apparire a una prima lettura. Conoscono testi e posizioni riconducibili al cosiddetto materialismo femminista da un lato; e dall'altro non si sognerebbero mai di scambiare dei testi di filosofia o di letteratura sperimentale per analisi politiche o documenti del movimento delle donne (Marks e Courtrivon, 1981; Moi e Radway, 1994). Il primo equivoco da chiarire è infatti quello della profonda diversità che caratterizza lo spazio di diffusione e interlocuzione entro cui si svolge il dibattito femminista in Francia, in Italia e negli Usa; per non dire delle ulteriori

specificazioni esistenti in altri contesti anglofoni (Canada, Australia o Sudafrica), che sviluppano problematiche fondamentali come quelle dell'emigrazione, delle comunità aborigene, del razzismo. Per le italiane e in qualche misura lo stesso vale per le sorelle d'oltralpe, non è fuori luogo (anche se in molti casi sarebbe meglio che lo fosse) riferirsi al pensiero di Irigaray o Butler nel corso di incontri pubblici nelle sedi "di movimento", e trattarli come interventi di carattere politico con un'operazione di traduzione istantanea dalla teoria alla pratica, anche quando riguardano questioni astratte e complesse. In molti casi il piano di un dibattito filosofico, o alcune parole-chiave utilizzate fuori contesto, si confondono con – e/o si sovrappongono a – quello politico; in altri emerge una ben definita fisionomia di incontro di studio. La separazione tra i due piani è invece un tratto distintivo di quanto avviene negli Stati Uniti, dove il femminismo *accademico* si traduce nelle esplicite prese di posizioni politiche dentro e fuori gli atenei. È questa diversa concezione della politica, del ruolo del femminismo nelle università, che spiega il successo della diffusione e crescita delle reti di *women's studies* e delle loro numerose successive varianti (gender, lesbian, queer, ecc.).

Tuttavia, mentre il protagonismo di Cixous, Kristeva, Irigaray e del *Ff* rimane a lungo limitato ai dipartimenti di francese e di letterature comparate, è forse interessante sottolineare che proprio negli anni in cui si celebra l'omaggio delle «americane» a Beauvoir, in quelle stesse sedi accademiche si esprime una delle principali voci della teoria critica marxista e femminista negli Usa, quella di Gayatri Chakravorty Spivak. La frequentazione intelligente della critica letteraria, della filosofia tedesca e francese, il poliglottismo e la familiarità con le élites intellettuali parigine, l'attenzione e impegno costante nelle pratiche di insegnamento uniti a una straordinaria

capacità oratoria, le consentono di occupare la posizione di critica esperta e autonoma, allo stesso tempo fuori e dentro i conflitti. Nel 1976 ottiene grandi riconoscimenti negli ambienti della critica letteraria e filosofica per la cura e traduzione in inglese della *Grammatologie* di Derrida, accompagnata da una corposa introduzione; un testo di riferimento chiave della cosiddetta *French Theory* (Derrida, 1976; Spivak, 1976).

All'indomani del convegno su *Il secondo sesso*, Spivak pubblica un saggio che sposta l'attenzione dall'ambigua e improduttiva diatriba intorno a cosa sia americano e cosa francese che continuerà ad attraversare gli scritti di alcune studiose (Cfr. Ozuf 1995; Scott 1995), verso una prospettiva che di lì a pochi anni sarebbe divenuta nota con l'etichetta di postcoloniale. *French Feminism in an International Frame*, pubblicato in un fascicolo degli *Yale French Studies* del 1981 che presenta ben note autrici francesi accanto ad alcune emergenti provenienti da paesi francofoni – a dispetto di quello stile ostico che le verrà spesso rimproverato – è di straordinaria novità, ricco di provocazioni teoriche e politiche. Lo scritto si colloca su un piano diverso da quelli riguardanti i conflitti sopra accennati, e l'autrice interloquisce sia con il *Ff* che con le femministe materialiste.

Pervaso da una costante e vigile attenzione alle appartenenze (geografiche, socio-economiche, sessuali, professionali, intellettuali), il testo si concentra sui modi in cui si costruisce e si rappresenta l'alterità, sui modi di interrogare il rapporto tra Occidente e Terzo Mondo, e infine sui modi di porre il genere al centro di questa contrapposizione, attraverso l'analisi di un aspetto chiave della sessualità femminile: la clitoride. Kristeva, Cixous e Irigaray, si trovano così a far parte di uno stesso blocco – occidentale – insieme alle femministe americane; inoltre, i loro testi sono esaminati con gli strumenti della critica letteraria. In particolare, Irigaray viene letta sottolineando il fatto

che quando scrive di sessualità si serve di strumenti letterari e retorici. A sua volta, la centralità del Terzo mondo, o meglio, della donna del Terzo mondo, rimette in primo piano sia le tradizioni esistenzialiste (Sartre e de Beauvoir) che marxiste; qualcosa che le consente di riallacciarsi alle posizioni di Le Deuff e Delphy (Spivak, 1981)[9]. Accanto a una adesione all'*Enigma femmina* di Sarah Kofman, viene gettato uno sguardo quasi burlone sul *gallicismo modaiolo* che fin dall'inizio del '900 ha percorso la critica letteraria nordamericana e sul conseguente *Ff american-style* (ivi, pp. 176-178).

Nel suo saggio Spivak, come in interventi successivi, ha parlato di quanto sia importante «disimparare i propri privilegi», in un incessante lavoro di smantellamento dei meccanismi autoreferenziali. È consapevole di *non poter mai parlare del femminismo in generale*, lamenta la superficialità che caratterizza insistere sulle differenze tra un femminismo *francese* e uno *anglo-americano*, e si ostina a voler rivolgere lo sguardo verso obiettivi di ben altra portata. Invita a chiedersi non soltanto: "chi sono io?", ma: "chi è l'altra donna?" "che nome le do?" "come mi chiama?". Sono interrogativi che anticipano la domanda posta come titolo al suo fondamentale lavoro di pochi anni più tardi, dedicato alla ambigua soggettività della subalterna (Spivak, 1985). È un invito a *imparare a imparare* da chi si colloca ai margini del mondo. Come far convergere le preoccupazioni sulla sessualità delle donne in occidente e quelle nei confronti dell'altra donna del Terzo Mondo? Facendo mostra di grande virtuosismo intellettuale, con gli strumenti acquisiti con la lunga frequentazione corpo a corpo

9 Fino a metà degli anni Novanta Spivak rimase quasi sconosciuta in Italia. Per alcune indicazioni che ne segnalavano l'originalità rinvio a Di Cori, 1996, pp. 40-45.

con i testi di Derrida, Spivak suggerisce di guardare insieme le pratiche aberranti della clitoridectomia in Africa insieme a quanto dicono e scrivono alludendo alla clitoride alcuni testi francesi (Irigaray) e provenienti dal movimento gay (non avendo letto Carla Lonzi, viene da dire dall'Italia!). Non si tratta di analizzare società remote, scrive; anche in occidente si pratica una clitoridectomia simbolica quando si nasconde o elimina la clitoride nella definizione legale delle donne in quanto soggetti riproduttivi (Spivak, 1981, pp.172-173).

Con questo saggio, e in molti scritti e interventi successivi, la divisione sessuale del lavoro a livello internazionale, il razzismo, la denuncia dei privilegi dell'intellettuale dell'occidente, l'invito ad ascoltare più che a parlare, venivano poste sul tappeto con molto anticipo come questioni di rilevanza prioritaria della critica femminista. Di qui il richiamo nei confronti della traduzione come pratica politica e come incessante interrogazione sull'altro, sperimentato mentre traduce i testi della scrittrice indiana Masweta Devi; compito ancor più urgente oggi, di fronte al tentativo di eliminare le differenze linguistiche per affogarle nel mare dell'inglese globale (Spivak, 2005).

Parte prima

Christine Delphy

Christine Delphy: per un femminismo materialista, tra teoria e pratica

di Vincenza Perilli

Il titolo del primo capitolo del volume di Stevi Jackson *Christine Delphy: Activist and Theorist* (1996) ben coglie la tensione continua tra pratica politica e teorica del percorso delphyniano. La stessa Delphy del resto, ricostruisce – in alcune interviste (Giraud, Jami e Sintomer 2004; Blais e Dupuis-Déri, 2008; Perilli, 2011a) così come nelle introduzioni alle raccolte dei suoi principali scritti teorici (1998 e 2001) e d'intervento politico (2010) – la genealogia dei concetti chiave della sua elaborazione teorica *anche* a partire dal proprio *vissuto*. Ma lontani dall'essere meri elementi biografici luoghi, date, persone, vicende più o meno note, fanno da contrappunto a quasi mezzo secolo di ininterrotta ricerca e pratica femminista, illuminando la lotta, intellettuale e politica insieme, che Delphy ha portato tenacemente avanti intorno a tre assi princiali di riflessione – la critica dell'astoricismo, del naturalismo e delle teorie "globali" – oltre a quelle che definisce «le resistenze all'analisi» (Delphy, 2001, p. 29), in una continua decostruzione e ricostruzione che non risparmia neanche le proprie categorie e costruzioni teoriche.

Dalla lettura di *Le deuxième sexe* di Simone de Beauvoir – che inizialmente la delude e in cui solo in seguito ritrova molte cose che credeva di «pensare tutta sola» fino a dedicare al volume un monumentale convegno internazionale nel gennaio 1999 in occasione dei cinquant'anni della pubblicazione del libro (Delphy e Chaperon, 2002) – al soggiorno statunitense nei primi anni Sessanta quando, ancora fresca degli studi in sociologia, frequenta dapprima l'università di Chicago, poi il programma graduate a Berkeley e infine la sezione di Washington della National Urban League.[10] Quest'ultima esperienza la rende «sensibile al razzismo» che, come affermerà in seguito, «non percepivo in Francia e che impiegai ancora molto tempo a percepire dopo il mio ritorno» (Perilli, 2011a) offrendole anche una sorta di *modello* per pensare in termini di costruzione sociale l'oppressione delle donne:

> Mi sono messa a paragonare mentalmente la situazione delle donne a quella dei neri, a quella degli ebrei, ovvero a delle oppressioni che, all'epoca, erano riconosciute dalla maggior parte delle persone come delle costruzioni sociali che non dovevano nulla alla costituzione fisica degli individui che costituiscono questi gruppi. Allora ho concepito l'oppressione delle donne come un fenomeno dello stesso ordine (Delphy, [1988] 2001, p. 56)[11]

Nello stesso tempo le molestie sessuali subite all'interno della Nul da parte del direttore e di un collega radicalizzano il suo desiderio di militare da quel momento «per le donne, e non per gli altri» (Giraud, Jami e Sintomer 2004, p. 157). Una sorta

10 Con la Naacp, nata agli inizi del XX secolo, una tra le più grandi e antiche associazioni per la difesa dei diritti civili dei neri.

11 Tutte le traduzioni, se non diversamente specificato, sono a mia cura.

di frattura tra lotta antirazzista e antisessista che si ricompone solo in anni più recenti, con lo scoppiare in Francia di quella che è stata definita «la battaglia del velo» (Bonfiglioli, 2007). È ancora Delphy a tracciare, con rara lucidità, l'evolvere delle proprie posizioni sul concreto terreno della lotta politica:

> Ho studiato negli Stati Uniti militando nel movimento antirazzista dei diritti civili. Ma nei fatti non mi interessavo alle femministe afro-americane e non comprendevo esattamente cosa esse apportassero d'importante in termini teorici, fino allo scoppio, in Francia, del dibattito sul velo musulmano. Fino ad allora mi identificavo soltanto in quanto donna e il patriarcato mi sembrava essere il solo nemico. Non percepivo il razzismo come una priorità per le donne. Ho compreso infine che il razzismo è una questione alla quale non possiamo sfuggire: le femministe indigene e le donne dei paesi del sud dicono alle femministe occidentali che ci sbagliamo... Bisogna allora chiedersi se preferiamo continuare sole, nell'errore, o prendere in considerazione le loro critiche. C'è stato veramente bisogno del confronto sul campo con delle donne affinché io modificassi la mia posizione (Blais e Dupuis-Déri, 2008).

Questi sono dunque anni cruciali per il percorso delphyniano, poiché vedono il nascere di temi ed esperienze che si svilupperanno nei decenni successivi, marcando significativamente quello che definiamo femminismo materialista. Rientrata in Francia infatti – mentre prosegue la ricerca di tipo accademico sulla trasmissione del patrimonio nella quale comincia a delineare la teoria sul modo di produzione domestico –, Delphy entra a far parte, nel 1969, con Emmanuèle de Lesseps, del *Fma*, "*Féminin, Masculin, Avenir*", un piccolo gruppo misto di cui fanno parte tra le altre Jacqueline Feldman e Anne Zelensky, e che si prefigge di rimettere in questione il matrimonio, la famiglia, le strutture autoritarie che si oppongono ad una reale

emancipazione delle donne. Il suo apporto al *Fma* – il cui nome è oramai "*Féminisme, marxisme, action*" – sarà decisivo anzitutto per quanto concerne la scelta della *non-mixité*: le donne per analizzare la loro oppressione specifica e determinare i loro propri modi di lotta devono separarsi dai loro oppressori, gli uomini. Nel 1970, dopo la lettura di *Combat pour la Libération de la Femme* (Wittig et al., 1970)[12], articolo scritto dal gruppo di Monique Wittig, il *Fma* cessa di esistere e unendosi a quest' ultimo dà vita ad un nuovo ed unico collettivo che qualche mese più tardi, il 26 agosto, deporrà sotto il monumento al milite ignoto a Parigi una corona di fiori con la celeberrima scritta "Il y a plus inconnu ancore que le soldat: sa femme", episodio che segna, anche sulla stampa *mainstream*, la nascita ufficiale del *Mouvement de libération des femmes*[13].

Nello stesso anno Delphy pubblica, con lo pseudonimo di Christine Dupont[14], *L'ennemi principal*, uno dei suoi testi più famosi[15]. Scritto sulla scia della critica elaborata dal movimento femminista a quelle letture marxiste che interpretando l'oppressione delle donne come conseguenza secondaria della (e derivata dalla) lotta di classe si rivelavano poi incapaci di spiegarne la persistenza anche laddove il capitalismo in quanto

12 Il titolo originale, modificato dalla redazione dell'*Idiot International*, era *Combat pour la Libération des Femmes*. Cfr. Delphy, 2010.

13 D'ora in poi *Mlf*. Il gruppo era costituito da Cathy Bernheim, Monique Bourroux, Frédérique Daber, Christine Delphy, Emmanuèle de Lesseps, Christiane Rochefort, Janine Sert, Monique Wittig, Anne Zelensky. Cfr. Delphy, 1991, p. 143.

14 Firmare con il cognome Dupont (uno dei più diffusi in Francia), andava oltre l'uso di uno pseudonimo (prassi consolidata in ambito femminista all'epoca), volendo significare anche "chiunque, qualsiasi donna, non importa chi". Comunicazione personale di Christine Delphy.

15 In Italia è oggetto di ben due traduzioni. Cfr. Delphy 1972 a e b.

tale era stato distrutto, come il perché dell'oppressione *comune* delle donne, *L'ennemi principal*[16] si pone l'obiettivo di «trovare le ragioni strutturali per le quali l'abolizione dei rapporti di produzione capitalista in sé non è sufficiente a liberare le donne» e di fornire al movimento, affinché possa costituirsi in forza politica autonoma «ciò di cui ha crucialmente bisogno in questo momento, ovvero le basi per un'analisi materialistica dell'oppressione delle donne» (Delphy, [1970] 1998, pp. 32-33). Il nemico principale, il patriarcato, è qui definito come un sistema – non riducibile al capitalismo e avente una precisa base economica individuata nel modo di produzione domestico – che subordina le donne agli uomini. Ciò non si giustifica in base ad una presunta natura biologica, ma dallo stato di oppressione e sfruttamento che fa delle donne una *classe*. Il concetto di classe, mutuato dall'analisi marxista, risponde qui alle esigenze di storicità e antinaturalismo che caratterizzano il suo approccio e che saranno poi proprie e peculiari di *Qf*: identificando donne e uomini come due classi antagoniste, si insiste sul fatto che donne e uomini non sono costituite/i come tali *prima* del rapporto che li mette in relazione, ma solo *dopo*, quando questo rapporto – caratterizzato dall'oppressione degli uni sulle altre – è istituito[17].

In *Pour un féminisme materialiste* (1975) il concetto di oppressione è posto al centro di un femminismo inteso come movimento sociale e di rivolta. A differenza di termini quali «condizione della donna» che tradiscono un approccio naturalista,

16 Per un'analisi più dettagliata mi permetto di rinviare a Perilli, 2011b.

17 Si vedano a questo proposito anche le teorizzazioni di Guillaumin sulla costruzione della «classe di sesso delle donne» attraverso quello che definisce *sexage*, ovvero « l'appropriazione privata e collettiva» delle donne ([1978] 1992, pp. 13-82).

oppressione rinvia ad una spiegazione – e a una situazione – *politica* e dunque *modificabile*. Ma per far sì che ciò accada il femminismo ha bisogno di una teoria della storia che metta in luce i rapporti di dominio e che, a partire da queste premesse, consideri «le produzioni intellettuali come il prodotto dei rapporti sociali, e [...] questi dei rapporti di dominio» (Delphy, [1975] 1998, p. 274). Ne consegue che non è possibile utilizzare contro l'oppressione delle donne strumenti concettuali messi a punto in produzioni intellettuali che, ignorandola o omettendola dalle loro analisi, di fatto la presuppongono. Da qui la necessità di una conoscenza che assuma come punto di partenza l'oppressione delle donne, «una rivoluzione epistemologica» (p. 277) possibile solo a partire da una situazione – oggi diremmo da un posizionamento – precisa. Se la concettualizzazione dell'oppressione dei proletari non può che provenire da una condizione specifica, ovvero quella di oppresso

> ugualmente non è che dal punto di vista e di vita delle donne che la loro condizione può essere concepita come oppressione. Questa presa di coscienza non è né anteriore né posteriore alla lotta, all'"agire", essa è simultanea alla lotta poiché essa è l'aspetto di coscienza della lotta (p. 281)

Qf – che Delphy fonda nel 1977 con Colette Capitain Peter, Emmanuèle de Lesseps, Monique Plaza, Nicole-Claude Mathieu e, come direttrice di pubblicazione, Simone De Beauvoir – diviene la fucina di questo femminismo materialista o «femminismo-punto di vista teorico», che mira «alla rivoluzione della conoscenza» così come il «femminismo-movimento» mira «alla rivoluzione della realtà sociale», in un rapporto – che ci riconduce al binomio attivismo-teoria evocato da Jackson nel suo volume – di non contrapposizione poiché

«ciascuno è indispensabile all'altro» (p. 282). La necessità di mantenere un legame forte con il movimento femminista, di non separare teoria e attivismo, è uno dei punti nodali di *Qf*, come viene del resto sottolineato anche nella prefazione alla recente raccolta dei suoi storici numeri (*Questions Féministes 1977-1980*, 2012). Il tentativo è quello di realizzare – anche attraverso l'uso di un linguaggio semplice e accessibile a tutte/i – la sintesi tra «rivolta, attivismo, analisi e coscienza» sostenuta da Colette Guillaumin ([1981] 1992, p. 239) e di rompere l'equazione teoria = ermetismo, ovvero che «il carattere incomprensibile di un testo» sia la prova della sua «scientificità» (*Questions féministes*, 1977, p. 25). Su questa presa di posizione di fondo, la rivista – di cui Guillaumin e Wittig saranno tra le più assidue collaboratrici – si propone, come si legge nell'editoriale del primo numero, di dimostrare «il carattere storico, sociale e dunque arbitrario e reversibile, della gerarchia dei sessi» (Ibid.), opponendosi frontalmente a quel femminismo differenzialista ed essenzialista che all'epoca era rappresentato da gruppi quali *Psychanalise et Politique* e teoriche come Luce Irigaray, Julia Kristeva e Hélène Cixous. Questo tema continuerà ad essere centrale nella successiva produzione teorica delphyniana volta «a denunciare l'ideologia della differenza», ideologia che serve a «giustificare l'ineguaglianza tra i gruppi, e non soltanto i gruppi detti "di sesso"» (Delphy, 2002, p. 8). Qui la riflessione di Delphy – che si riflette anche nella scelta dei temi di *Nouvelles Questions féministes*, la rivista che dal 1981 prosegue la ricerca inaugurata da *Qf* – si allarga alle relazioni esistenti tra i diversi sistemi di dominio e assoggettamento – sessismo, razzismo, classismo, eterosessismo – individuandone il carattere comune proprio nel processo di naturalizzazione che mira a classificare e dominare gli «Altri» (Delphy, 2008). Il concetto di genere – che nel saggio che qui

presentiamo Delphy propone di ripensare liberandolo da alcuni presupposti naturalistici soggiacenti – può essere uno degli strumenti concettuali utili a questa radicale operazione di denaturalizzazione.

Pensare il genere: problemi e resistenze[18]

di Christine Delphy

In questo saggio intendo sostenere che nella maggior parte delle attuali ricerche sul genere, anche femministe, si trova un *presupposto non esaminato*: quello di una antecedenza del sesso sul genere, e che se questo presupposto è storicamente spiegabile non è più giustificabile teoricamente. La sua esistenza costituisce un freno a pensare il genere, ovvero ad esaminare tutte le ipotesi senza un partito preso preliminare: l'indeterminatezza della concettualizzazione è legata – in un rapporto di casualità reciproca – alle lacerazioni che si rilevano nell'ambito politico tra il desiderio di sbarazzarsi della dominazione e la paura di perdere delle categorizzazioni che sembrano fondamentali. Il punto comune alle *impasses* intellettuali e alle contraddizioni politiche è l'incapacità o il rifiuto di pensare in maniera rigorosa il rapporto tra *divisione* e *gerarchia*. Si può ugualmente dire che la questione del rapporto tra sesso e genere non è soltanto parallela a quella del rapporto tra divisione e gerarchia, ma che è la stessa questione. In questo saggio non giungerò a quanto mi ero prefissata, ovvero l'esame della cosmogonia che, a mio avviso, spiega questi ostacoli. Sostengo che per conoscere la realtà, e dunque per eventualmente cambiarla, bisogna abbandonare le proprie certezze e accettare l'angoscia, temporanea, di una accresciuta incertezza sul mondo; che il coraggio d'affrontare l'ignoto è la condizione dell'immaginazione e la capacità di immaginare un mondo altro è un elemento essenziale dell'approccio scientifico: essa è indispensabile all'analisi del presente.

18 *Penser le genre: problemes et reistances*, in Delphy, 2001. Una prima versione del testo con il titolo di *Penser le genre: quels problemes* era stata pubblicata in Delphy, 1991. Traduzione dal francese di Vincenza Perilli.

Dai ruoli sessuali al genere

La nozione di genere si è sviluppata a partire da quella di ruoli sessuali. È Margaret Mead, a torto o a ragione, ad essere considerata la grande antesignana di questa maniera di pensare. La sua tesi (1935), riassumendo, è la seguente: la maggior parte delle società dividono l'universo dei tratti caratteriali umani in due porzioni, attribuendone una metà agli uomini e l'altra alle donne. Per Mead, questa divisione è perfettamente arbitraria, ma questo non significa che la condanni senza *nuances*, vi vede degli inconvenienti – questa divisione conduce a degli sfasamenti (in particolare all'omosessualità) – ma anche dei numerosi vantaggi per la società, la cultura e la civilizzazione. Mead non pensava affatto alla divisone sessuale del lavoro né alle differenze di statuto tra uomini e donne. Ai suoi occhi la divisione del lavoro è naturale; i suoi pochi commenti indicano come l'attribuisca alle ragioni classiche dell'antropologia, così come del senso comune, il che non esclude il pensiero femminista: i ruoli riproduttivi diversi di maschi e femmine e le differenze di forza fisica tra i sessi. Mead non interroga la gerarchia, che ignora o trova legittima, non mette in causa le differenze prescritte salvo che in un ambito assai limitato, quello del «carattere», termine sotto il quale raggruppa i talenti, le attitudini e la personalità affettiva. Questo resterà per lungo tempo il tema principale della critica dei ruoli sessuali, fatta dal punto di vista della difesa dei diritti della persona e la libera espressione della sua individualità – difesa che implica la credenza che l'insieme «"maschile" più "femminile"» costituisca ed esaurisca l'interezza dei tratti umani. Mead adopera poco il termine «ruoli di sesso»: d'altronde il suo oggetto non sono questi ruoli, e ancor meno la loro critica, ma l'analisi e la critica dei

«temperamenti» femminile e maschile. È tra gli anni Quaranta e gli anni Sessanta, epoca considerata come un periodo di latenza per il femminismo, che la nozione di ruoli di sesso viene elaborata in maniera veramente critica. I lavori di Mirra Komarovsky (1950), di Klein e Myrdal (Myrdal e Klein, 1956) su «i due ruoli delle donne» e di Andrée Michel (1959, 1960) si situano in una prospettiva sociologica parsoniana: il ruolo è l'aspetto attivo dello *status*, *status* scritto con una "s" finale in opposizione allo statuto statutario: lo *status* è grosso modo il rango di prestigio nella società; a ciascuno *status* corrisponde un ruolo al quale gli individui che possiedono un certo *status* devono conformarsi. Questa prospettiva è chiaramente sociologica nel senso buono del termine: le posizioni sociali e le attività degli individui non sono considerati come derivanti dalla loro natura o dalle loro specifiche capacità ma dall'organizzazione sociale. In queste condizioni, parlare di "ruoli" di donne e uomini, significa fare un grande passo verso la denaturalizzazione delle rispettive posizioni e attività dei sessi. Questo approccio non si oppone a quello antropologico di Mead, ma lo completa da due punti di vista:

- l'aspetto arbitrario della ripartizione delle qualità attribuite ai sessi è confermato, ma questa volta attraverso una sorta di diktat epistemologico: che tutti rivestono dei ruoli è un postulato.
- In maniera più significativa, ciò che è considerato un "ruolo" sociale – qualcosa che è legato all'individuo ma non lo esprime – non sono più soltanto le caratteristiche "psicologiche" di cui parlava Mead. È anche e soprattutto la posizione nella scala sociale – lo *status* – e il posto nella divisione del lavoro, il ruolo.

Dunque, da una parte, a ciò che Mead considerava come naturale – la divisione del lavoro e la gerarchia tra uomini e donne – si attribuisce ora un carattere culturale, arbitrario, nel senso che non è determinato dalla natura. D'altra parte, questo sviluppo del concetto «ruoli di sesso» si fa nel quadro di una critica femminista, anche quando il termine non è rivendicato, della posizione delle donne: è negativa, ma poiché socialmente determinata, modificabile. Se i concetti sono di origine parsoniana, la teoria parsoniana stessa, con il suo postulato dell'armonia tra i sessi, è messa in discussione. Il confinamento delle donne nei ruoli tradizionali, e la nozione che ciò è positivo per loro e per la società, sono violentemente criticati, precisamente da Andrée Michel. Il termine ruoli di sesso sarà utilizzato a lungo e il concetto di genere ne è direttamente erede. Se si consulta una delle prime opere esplicitamente dedicate a questo soggetto, *Sex, Gender and Society* (Oakley, 1972), si trova la seguente definizione:

> La parola "sesso" si riferisce alle differenze biologiche tra maschi e femmine: alla differenza visibile tra i loro organi genitali e alla differenza correlata tra le loro funzioni riproduttive. Il "genere" è invece un questione di cultura: si riferisce alla classificazione sociale "maschile" e "femminile"

Il volume è dedicato da una parte all'esposizione critica delle più recenti ricerche in psicologia differenziale dei sessi, e fa il punto sull'innato e l'acquisito nelle differenti attitudini («talenti» nella terminologia di Mead) e atteggiamenti («temperamenti») tra uomini e donne, e dall'altra all'esposizione di ciò che le ricerche antropologiche possono insegnare circa la divisione sessuale del lavoro. Questa, dice Oakley, è universale, ma le mansioni considerate come femminili e maschili variano

considerevolmente a seconda delle società. Quanto alle differenze psicologiche queste sono dovute al condizionamento sociale e nessuna ricerca permette di dedurre un qualunque determinismo biologico. Il concetto di genere, così come utilizzato da Oakley, raggruppa *tutte le differenze constatate tra uomini e donne*, sia che si tratti di differenze individuali (studiate dagli psicologi), dei ruoli sociali o delle rappresentazioni culturali (studiate da sociologi ed etnologi). Possiamo anche notare che, in quest'opera, il concetto di genere raggruppa tutto ciò che è variabile e socialmente determinato – la variabilità essendo la prova dell'origine sociale. Oakley afferma che «la costanza del sesso deve essere ammessa, ma anche la variabilità del genere». Alla definizione di genere di Oakley manca un elemento che era già presente negli studi sui ruoli sessuali e che ritroveremo come centrale nelle definizioni femministe posteriori: si tratta dell'*asimmetria* fondamentale (Hurting e Pichevin, 1986, p. 222), della gerarchia (Delphy, 1981, p. 65 e Varikas, comunicazione personale) tra i due gruppi, i due sessi, i due generi.

Sesso e genere

Con il concetto di genere, tre cose divengono possibili, il che non significa che si verifichino:

- In uno stesso concetto è stato riunito tutto ciò che, delle differenze tra i sessi, appare come sociale e arbitrario, sia ciò che è effettivamente varabile da società a società, sia ciò che è per lo meno suscettibile di cambiamenti;
- Il singolare (*il genere* in opposizione a *due generi*) permette di spostare l'accento dalle parti divise al principio di ripartizione stesso;

- La nozione di gerarchia è saldamente ancorata nel concetto stesso, ciò che dovrebbe permettere, almeno in teoria, di considerare sotto un'altra prospettiva il rapporto tra le parti.

Con l'accumularsi degli studi provanti, l'arbitrarietà dei ruoli sessuali e l'infondatezza degli stereotipi, l'idea dell'indipendenza del genere dal sesso, o piuttosto, poiché ciò non concerne che il contenuto, *dei* generi dai due sessi, progredisce. Il riconoscimento di ciò che, nei «ruoli sessuali» e nelle posizioni sociali legate al sesso è costruito e non determinato dalla biologia – di qualunque biologia si parli – aumenta. Certo la linea di divisione tra ciò che è dell'ordine sociale e culturale e ciò che è dell'ordine della natura non è tracciata per tutti nelle stesso punto; il contrario sarebbe stupefacente. È normale che il dibattito resti aperto. Ma l'esistenza di questo dibattito non dovrebbe lasciare inquestionati i *paradigmi* epistemologici e metodologici impiegati. Eppure è quello che succede. Si continua a pensare al genere in termini di sesso: di considerarlo come una dicotomia sociale determinata da una dicotomia naturale. Insomma, il genere sarebbe un *contenuto* e il sesso un *contenitore*. Il contenuto può variare, e alcuni ritengono che *deve* variare; ma il contenitore è concepito come invariabile; è la natura, "ciò che non si muove"; e di questa natura sembra far parte una *vocazione a ricevere un contenuto sociale*. L'indipendenza del genere *dai* sessi, dovrebbe condurre alla questione dell'indipendenza *del* genere *dal* sesso. Ma una tale questione non viene formulata. Per la maggior parte degli autori, la questione del rapporto tra sesso e genere è: quale tipo di classificazione – forte *o* debole, egualitaria *o* non – il sesso produce? La domanda non è mai: perché il sesso produce una certa classificazione? Non viene mai posta la domanda neutra: «abbiamo le variabili, due distribuzioni che

coincidono totalmente, come spiegare questa covarianza?». Si ha sempre – *sempre già data* – la risposta. Il sesso è considerato *precedere*, cronologicamente, e dunque logicamente, che si spieghi il perché oppure no. Che lo si spieghi o no, non fa una grande differenza. Il solo fatto di porre o ammettere, anche solo implicitamente, la sua anteriorità, conduce a situarsi, obiettivamente, in una teoria in cui il sesso produce o spiega il genere. Questa teoria in cui il sesso produce il genere, anche se non determina le *forme esatte* che questa divisone assume, non può che basarsi su due forme di ragionamento:

- Nel primo tipo di ragionamento, il sesso biologico – e in particolare le differenze di funzioni che esso induce tra maschi e femmine dal punto di vista della riproduzione – produce necessariamente una minima divisione del lavoro. Riassumo qui dozzine di tesi d'antropologia contemporanea, sia femministe che patriarcali (da Murdock a Moïa, passando per Rubin, con le notevoli eccezioni di Mathieu e Tabet). Questo ragionamento, naturalista nelle sue premesse, non riesce a spiegare in maniera soddisfacente la natura e la ragione naturale di questa prima divisione sessuale del lavoro e le ragioni della sua fulminea estensione in tutti gli ambiti di attività, ovvero la sua non limitazione all'ambito della riproduzione; non riesce a spiegare il genere se non attraverso delle supposizioni che reintroducono sempre *a monte*, uno o più elementi che si suppone di aver spiegato *a valle*.

- Nel secondo tipo di ragionamento, il sesso biologico è un tratto fisico non soltanto atto, ma destinato, per la sua intrinseca "rilevanza" (in termini psico-cognitivi), a essere il ricettacolo di classificazioni. Qui si postula un bisogno umano universale di stabilire delle classificazioni, indipendentemente da, e prima di, ogni organizzazione sociale; ed un bisogno di

stabilirle sulla base di tratti fisici indipendenti da ogni pratica sociale. Questa è per esempio la tesi di Archer e Lloyd (1985) che, detto per sommi capi, affermano che il genere permane perché è "pratico per classificare le persone". Questi due bisogni non sono giustificati ma semplicemente postulati. Non si comprende in cosa il sesso sia più rilevante di altri tratti fisici, che sono ugualmente distinguibili – l'umanità non è cieca – ma che non danno luogo a classificazioni dicotomiche o implicanti ruoli sociali non solo distinti ma anche gerarchizzati.

Chiamerò questa teoria "cognitivista", non perché sia particolarmente sostenuta dai teorici "cognitivisti", ma perché si fonda su postulati, su "prerequisiti" della cognizione umana. La sua versione colta più nota è quella di Lévi-Strauss, che non è tuttavia uno psicologo, ma fonda tutta la sua interpretazione della parentela e, per estensione, delle società umane, su un bisogno irreprensibile e pre-sociale (dunque psicologico) da parte dell'essere umano, di dividere tutto in due (e, a seguire, in multipli di due). Come sappiamo, Lévi-Strauss è stato molto influenzato dalla linguistica, in particolare dalla fonologia saussuriana, ed è attraverso una costruzione analogica che egli inventa ciò che nelle scienze sociali è chiamato "strutturalismo". Una versione un po' più recente di questa tesi è presentata da Derrida e dai suoi discepoli: le cose non si distinguono che nella loro opposizione. Ma laddove Lévi-Strauss vedeva una struttura puramente linguistica, Derrida e i suoi epigoni ne traggono delle conclusioni filosofiche: l'importanza della *différance*, conclusioni che incorporano dei postulati molto simili a quelli di Lévi-Strauss sulle condizioni di possibilità della conoscenza, dunque sull'esperienza cognitiva e sullo spirito umano. La teoria saussuriana non aveva una tale ambizione e la sua validità nel proprio ambito di pertinenza

non autorizza simili estrapolazioni. Certamente le cose non si conoscono che per distinzione e dunque per differenziazione, ma queste possono essere, e spesso sono, multiple: di fianco ai cavoli e alle carote, che non sono gli "opposti" l'uno dell'altro, ci sono le zucchine, i meloni, le patate, ecc. Queste distinzioni, per di più, non sono forzatamente gerarchiche: le verdure non sono classificate su una scala di valore. Spesso sono impiegate come controesempio ai tentativi di gerarchizzazione/addizione: quando si dice che non si possono "sommare cavoli e carote", significa che sono entità incommensurabili: non hanno misura comune, quindi non possono essere comparati, *a fortiori* valutati, in termini di più o meno, di più o meno bene. I sostenitori della tesi derridiana fanno un'imperdonabile confusione tra le differenze che costituiscono il linguaggio e le costruzioni sociali. Le caratteristiche della cognizione, per quanto si possa ridurle alle caratteristiche del linguaggio, non possono render conto della gerarchia che è loro esterna. Non possono dunque render conto del genere, o possono farlo a condizione di lasciar cadere un suo aspetto costitutivo: la gerarchia. Dunque nessuno dei due tipi di ragionamento che potrebbero giustificare la fondazione di un legame di causalità genere/sesso risulta soddisfacente. Il presupposto secondo il quale esiste un tale nesso di casualità resta quel che è: un presupposto. Per pensare il genere, così come per pensare qualsiasi cosa, bisogna uscire dall'ambito dei presupposti. Pensare il genere significa ripensare la questione del suo rapporto con il sesso, e per pensarla, bisogna porla, il che implica l'abbandono dell'idea che si conosca già la risposta. Bisogna non soltanto ammettere, ma anche lavorare su due ipotesi alternative:

- La prima è che la coincidenza statistica tra sesso e genere non è altro che una coincidenza e che dunque la loro

correlazione è dovuta al caso; non si può tuttavia accettare questa ipotesi, poiché si ha una distribuzione in cui la coincidenza tra il sesso detto biologico e il genere è "significativa" ed è più forte di ogni correlazione che potrebbe essere dovuta al caso.

- La seconda è, allora, che il *genere* precede il sesso; in questa ipotesi, il sesso è semplicemente un marchio della divisione sociale che serve a riconoscere e a identificare i dominanti dai dominati, è un segno; poiché esso non distingue qualunque cosa e chicchessia e soprattutto tra cose equivalenti, esso acquisisce, nella contingenza storica, valore di simbolo. Questo valore simbolico non è sfuggito ai teorici della psicanalisi benché ad essi sfugga totalmente come esso sia una delle ultime conseguenze di un lungo processo, il punto d'arrivo, e non il punto di partenza come essi pretendono, e malauguratamente questo punto impensato è il punto di accordo tra psicanalisti e numerose femministe. La società trova questo marchio nei tratti fisici. A tal proposito bisogna fare due precisazioni:

1. Questo marchio non si trova mai allo stato puro, pronto all'uso. Come spiegano Hurtig e Pichevin, per poter impiegare il sesso, che secondo i biologi è costituito da più indicatori, più o meno correlati tra loro e di cui la maggior parte sono variabili continue – suscettibili di gradazioni – per poter ottenere una classificazione dicotomica è necessario ridurre questi indicatori ad uno solo. E, come sottolineano ancora Hurtig e Pichevin, questa riduzione è un atto sociale.

2. La presenza o assenza di pene – definito «l'arbitro finale» della classificazione dicotomica del sesso dello stato civile da Money e Ehrhardt (1972), citati da Hurtig e Pichevin, 1985 – è, si potrebbe dire per definizione, un forte predittore del genere. In compenso esso è debolmente correlato con le

differenze funzionali tra gli individui per quanto riguarda la procreazione: non distingue in maniera netta le persone che possono "portare" bambini dagli altri; non distingue infatti che una parte di quelli che non possono portarne – molte persone incapaci di portare/avere dei bambini in ragione di una sterilità sia costituzionale che acquisita con l'età, non portano/hanno un pene. Val la pena di soffermarsi su questo, poiché se i "cognitivisti" pensano che il sesso è un tratto "saliente", è perché pensano che il sesso fisico sia fortemente correlato con le differenze funzionali e attribuiscono questa "conoscenza" al resto dell'umanità. Non pensano che questa sia una "percezione spontanea" dell'umanità se non nella misura che sono essi stessi persuasi che questo è un tratto della natura che nessuno può ignorare: che esistono due sessi – e due soltanto – e che questa dicotomia divide esattamente i potenziali portatori di bambini dai non-portatori. In effetti rimettere in discussione questi due "fatti" significa rimettere in discussione uno dei "nuclei duri" della nostra apprensione del mondo. Bisogna dunque aggiungere all'antecedenza del *genere* sul *sesso* anche la seguente questione: quando si mettono in relazione il genere e il sesso si compara il sociale con il naturale o piuttosto il sociale con *altro* sociale, ovvero la rappresentazione che una data società dà della «biologia»? A rigor di logica si potrebbe considerare questa una questione preliminare, ed è senza dubbio per questo che alcune femministe francesi si oppongono all'utilizzo del termine *genere*, che rafforzerebbe l'idea che il *sesso* sia puramente naturale. Ma non è in questo ordine che bisogna procedere. Si può mettere direttamente in causa il carattere naturale del sesso facendo l'economia della costruzione del concetto di genere. In effetti il termine *sesso* denota e connota qualcosa di naturale. Non è possibile rimetterlo in questione di primo acchito, poiché si tratterebbe di

una contraddizione in termini, essendo la "naturalità" parte integrante della definizione stessa del termine. Bisogna dimostrare che il termine si riferisce a divisioni e distinzioni sociali e dunque non solo *separare* il sociale dal termine d'origine, che resta definito dalla sua naturalità, ma fare *emergere* questo sociale, che è quello che fa la nozione di *ruoli di sesso/sessuali* prima e di *genere* in seguito. Solo dopo aver chiaramente stabilito questa "parte sociale" e averla definita con un nome specifico – *ruoli di sesso* o *genere* – si potrà ritornare alla domanda di partenza. Bisogna per prima cosa delimitare e rivendicare un territorio per il sociale: possedere un luogo concettuale differente da quello di sesso, e tuttavia legato all'accezione tradizionale del termine, per poter interpellare, da questo luogo strategico, questa accezione tradizionale.

Divisioni, differenze e classificazioni

Il dibattito sul genere e sul suo nesso/articolazione con sesso, traversa in gran parte il dibattito sulla priorità tra i due elementi costitutivi del genere, che sono indissolubilmente dati insieme, ma che bisogna distinguere analiticamente: la divisione – dunque le differenze di ogni ordine – e la gerarchia. Ovunque si faccia passare la linea di demarcazione tra differenze "naturali" e differenze costruite, dal momento che si ammette che certe differenze sono costruite, si è nella problematica del genere. Questo significa, o dovrebbe significare, che si riconosce il carattere fondatore della gerarchia per quanto concerne le differenze. Ora quello che è vero sul piano della spiegazione, non lo è sul piano politico: ovvero sul piano dei desideri per il futuro, delle utopie. Nessuno vuole gerarchie, ma ben pochi sono disposti ad ammettere che la conseguenza logica di questo rifiuto

è il rifiuto dei ruoli sessuali e la sparizione del genere. È come se si volesse abolire la gerarchia ed eventualmente i ruoli ma non la distinzione; abolire i *contenuti* ma non i *contenitori*. Tutti vogliono mantenere qualcosa del genere, molto o poco, almeno la classificazione. Pochi sembrano pronti ad accontentarsi della semplice differenza sessuale, tutta nuda, non segnalata da un riconoscimento o da un marchio sociale. Improvvisamente le categorie utilizzate per l'analisi, e che distinguono chiaramente quelle che pensano che le differenze vengono *prima* e le gerarchie *dopo*, da quelle che pensano che i contenuti delle parti divise sono il prodotto della divisone gerarchica, diventano vaghe e le divergenze tra queste due scuole sfumano. Questo meccanismo emerge nettamente nei discorsi sui valori: valori costruiti e storicamente acquisiti, ma che bisogna preservare. Questa posizione conosce due varianti: bisogna estenderle a tutta l'umanità o bisogna mantenerla ciascuna nel suo gruppo d'origine (in generale è il discorso delle donne che non vogliono condividere i loro valori con gli uomini. Perché questi non ne sono degni? O perché ne sono incapaci? O perché sanno che essi non li vorrebbero?). Ci si domanda come delle donne allevatrici e fiere di esserlo potrebbero divenire pari di uomini non modificati, che continuerebbero a succhiare loro il tempo. Questa contraddizione non è secondaria, poiché mostra che se si può attribuire la confusione politica alla confusione intellettuale, è anche possibile domandarsi, in un eccesso di disperazione, se questa non riveli il profondo e inconfessato desiderio che nulla cambi. In queste due varianti vediamo emergere una interpretazione implicita della presente situazione che è in contraddizione con la problematica del genere:

- il desiderio di mantenere un sistema di classificazione degli individui che sarebbe sopravvissuto alla sua funzione

gerarchizzante, il che dimostra che non si pensa realmente che la classificazione del genere sia sociale;

- una visone dei valori molto simile a quella di Mead e che potremmo riassumere così: tutte le virtualità umane sono attualmente rappresentate, semplicemente esse sono tra gli uomini e le donne; le culture "maschile" e "femminile", e la cultura *tout court*, non sono viste come il prodotto di una società gerarchica; ma come indipendenti dalla struttura sociale che è semplicemente sovrapposta.

La gerarchia necessariamente anteriore alla divisione

É una prospettiva che è contraria a tutto ciò che si sa dei rapporti tra la struttura sociale e la cultura. Nella tradizione marxista, ma più generalmente nella tradizione sociologica contemporanea, marxista o meno, si considera l'organizzazione sociale come primaria. Ciò implica, per quanto concerne i valori, che essi sono, e non possono che essere, adeguati all'organizzazione sociale. La nostra società è gerarchica: cosa ne deriva per i suoi valori? Ne deriva che essi sono non soltanto gerarchici, ma anche che è il modello qui messo in causa che lo permette. Se si pensa l'adeguamento tra struttura sociale e valori, bisogna ammettere che questi valori sono *gerarchici* in generale, e che quelli dei dominati non lo sono meno di quelli dei dominanti. Secondo questa ipotesi, il maschile e il femminile non sono soltanto, né del tutto, quello che sono nel modello precedente: la condivisone di tratti ugualmente presenti, in una forma potenziale, nei due sessi e ugualmente presente in tutte le forme di società possibili e immaginabili. Nel paradigma dell'adeguamento, ovvero della costruzione sociale dei valori, il maschile e il

femminile sono le creazioni culturali di una società fondata, tra altre gerarchie, su una gerarchia di genere. Ciò non significa soltanto che essi sono legati l'uno all'altro in un rapporto di complementarità e di opposizione che sappiamo essergli propri, ma anche che questa struttura determina il *contenuto di ciascuna di queste categorie* e non soltanto il loro rapporto. Può darsi che insieme essi delimitino la totalità dei tratti umani *esistenti oggi,* ma, anche se considerati insieme, essi non delimitano la totalità delle potenzialità umane. Se si segue questo paradigma i cambiamenti di statuto rispettivi di questi gruppi non possono condurre né ad un allineamento di tutti gli individui su un solo modello, né ad un felice mix dei due modelli. In effetti queste due ipotesi presuppongono che questi modelli esistano *sui generis*. Entrambi questi approcci implicano che si proietti in un futuro modificato tratti o valori esistenti prima del suo cambiamento. Abbandonarsi a questo tipo di congettura – che resta d'altro canto in generale totalmente implicita – significa avere una prospettiva non sostenibile della cultura. Questa prospettiva è statica: se all'epoca di Mead, ammettere la variabilità delle culture e l'arbitrarietà della condivisione dei valori tra i gruppi poteva rappresentate un progresso, resta non di meno che questa visione postula l'invariabilità di un fondamento umano universale, un postulato invalidato dalle ricerche di storia delle mentalità, da Foucault, dal costruzionismo sociale, ispirate – generalmente senza saperlo – a quei principi marxisti di cui ho parlato sopra. D'altra parte, questa visione statica della cultura è il paradigma fondatore – anche se i suoi sostenitori non lo sanno – della problematica della complementarietà positiva, poiché non vi è un senso univoco alla complementarietà: il paradigma della gerarchia come motore della divisione suppone anche una complementarietà, ma questa è

evidentemente negativa, e io formulo la proposizione che, reciprocamente, ogni visione positiva della complementarietà suppone il postulato dell'anteriorità dei valori in rapporto alla loro gerarchizzazione – come nel modello di Mead – dunque un postulato di staticismo che non può che rinviare all'ordine naturale, qui della natura umana. È da tale prospettiva e solo da questa che può derivare la paura di Mead che tutti non si somiglino. La paura dell'indifferenziazione generale che sarebbe provocata dalla sparizione della sola differenza che noi apparentemente conosciamo (ciò che fa sì che io non parli che al mio fornaio poiché non riesco bene a distinguere la fornaia da me stessa) non è, come vediamo, una novità. La paura avvertita da Mead che tutti si allineino a un solo modello assume spesso la forma più specifica che tutti si allineino al modello maschile attuale. Sarebbe, si dice spesso, il prezzo da pagare per l'uguaglianza, un prezzo troppo alto. Questa paura rivela una visione statica, dunque essenzialista, degli uomini e delle donne, corollario della credenza secondo la quale la gerarchia sarebbe in qualche modo sovrapposta a questa dicotomia essenziale. Ma nella prospettiva del genere questa paura è del tutto incomprensibile; se le donne fossero uguali agli uomini, gli uomini non sarebbero più uguali a se stessi: perché allora le donne dovrebbero farsi uguali in ciò che essi avrebbero cessato di essere? E se si definiscono gli uomini nella prospettiva del genere, essi sono prima di tutto dei dominanti. Assomigliargli significherebbe essere così dei dominanti, ma questa è una contraddizione in termini. Se in una coppia collettiva costituita da dominanti e dominati si sopprime una delle categorie – che sia indifferentemente quella dei dominanti o dei dominati – si sopprime *ipso facto* il rapporto di dominio. Per dirla altrimenti: per essere dominanti bisogna avere qualcuno da dominare e non

si può concepire una società dove tutti sarebbero "dominanti" così come una società dove tutti sarebbero "i più ricchi". Non si possono del resto immaginare i valori di una società egualitaria sul modello della somma o della combinazione del maschile e del femminile attuale; creati in e per la gerarchia come potrebbero sopravvivere con la sua fine? Mi sono già espressa a proposito della visione di società in cui i valori esistono nel loro "essere" prima della gerarchizzazione, è una visione statica e in fin dei conti naturalista; ma non si tratta di una nozione isolata. Fa parte di tutto un insieme che include, ai miei occhi, le teorie volgari e dotte della sessualità che veicolano una doppia confusione: confusione tra sessuazione e sessualità e confusione tra sessualità e procreazione. Queste teorie rinviano al tema – o meglio allo *schema* – culturale profondo dell'*incompiutezza essenziale di ciascun individuo, nella misura in cui esso/essa è sessuato/a*. È in questo luogo della coscienza – individuale e collettiva – che hanno origine le effettive resistenze e gli ostacoli intellettuali a pensare il genere. Nel 1981, ho definito questo schema profondo, ovvero ancorato contemporaneamente nella coscienza e nell'incosciente, «un ammasso di confuse rappresentazioni tutte ruotanti intorno alla credenza nella necessità di relazioni di prossimità e permanenti tra la maggior parte degli uomini e la maggior parte delle donne». Questo *ammasso* di rappresentazioni – che volevo chiamare eterosessuale, ma che mi è stato suggerito di chiamare «della complementarietà» – assume come emblema l'immagine della copulazione eterosessuale, e dà a questa un significato sociale e una carica affettiva che non possiamo spiegare se non per il suo valore di simbolo; si potrebbe dunque anche chiamarlo "dell'incastro". Resterebbe da analizzare:

- come questo insieme forma una cosmogonia, ovvero una concezione del mondo totale che va oltre la somma delle sue parti, di carattere mistico e non razionale;
- come questa cosmogonia informa e determina le premesse esplicite e implicite di molte pratiche scientifiche, comprese femministe e lesbiche.

Ma questo tipo di analisi andrebbe oltre i limiti di questo articolo.

Immaginazione e conoscenza

Non possiamo sapere, ed è difficile immaginare, quali sarebbero i valori, i tratti della personalità e la cultura di una società non gerarchica. Ma per immaginarlo bisogna pensare che sia possibile. Che è possibile. Le pratiche producono valori, altre pratiche produrranno altri valori. Può darsi che questa difficoltà ad andare oltre il presente sia legata alla paura dell'ignoto, che imbriglia il nostro slancio utopista così come le nostre capacità di progredire sul piano della conoscenza; e tanto l'una che l'altra sono necessarie. Non c'è bisogno di dimostrare che l'analisi del presente sia necessaria alla costruzione di un altro futuro; ma ciò che è meno consensualmente ammesso è che l'utopia costituisce una delle tappe indispensabili della pratica scientifica, di qualsiasi pratica scientifica. Solo immaginando ciò che non esiste possiamo analizzare ciò che è, poiché per comprendere ciò che è ci si deve chiedere come ciò esista. E per chiedersi se sia possibile che esista bisogna impegnarsi in due operazioni; la prima l'ho descritta sopra: supporre di non conoscere la risposta anche se si crede di conoscerla (la famosa sospensione di giudizio); la seconda consiste nel *supporre* – anche se è contrario all'evidenza – che

potrebbe non esistere. Per concludere, dirò che probabilmente potremmo veramente pensare il genere solo il giorno in cui riusciremo ad *immaginare il non-genere*.

Christine Delphy (1941), sociologa, direttrice di ricerca emerita al Cnrs di Parigi. Femminista della prima ora, contribuisce alla nascita del *Mlf*. È stata tra le fondatrici della rivista *Qf* e poi di *Nqf*. Della sua copiosa attività pubblicista ricordiamo i due volumi de *L'ennemi principal* (1998 e 2002) e *Classer, dominer. Qui sont les "autres"*? (2008).

Seconda parte

Colette Guillaumin

Colette Guillaumin: un breve ritratto[19]

di Renate Siebert

Poco conosciuta in Italia e scarsamente tradotta, Colette Guillaumin è una tra le intellettuali che maggiormente hanno contribuito alla riflessione sul rapporto tra corpo, sesso e razza. Al centro dei suoi interessi ci sono due questioni intimamente connesse: da una parte l'ideologia razzista intesa come una costruzione e rappresentazione che tende a naturalizzare delle differenze sociali e, dall'altra, i rapporti fra i sessi, interpretati a loro volta come risultato storico-sociale di una particolare forma di razzizzazione. Cercherò in questa breve introduzione di mettere a fuoco innanzitutto tali nessi [...]. Nel lavoro di Guillaumin il corpo viene analizzato come una costruzione sociale, materiale e simbolica, che struttura una differenza essenzializzata, carica di oppressione, sfruttamento e discriminazione. Il corpo «altro», il corpo dell'altro

19 Il testo di Renate Siebert che qui presentiamo è comparso come introduzione al saggio di Guillaumin *Il corpo costruito* – nella traduzione di Gaia Giuliani – in *Studi Culturali*, n. 2, 2006. Ringraziamo l'autrice e la casa editrice Il Mulino per averci concesso il permesso di ripubblicarlo.

e dell'altra, così come le ideologie sessiste e razziste lo determinano. A questo proposito è utile sottolineare che l'intento teorico di Guillaumin, indipendentemente dall'oggetto specifico delle sue analisi, è quello di sondare il luogo dove si situa il fenomeno razzista e sessista prima ancora delle sue manifestazioni materiali e dei processi che ne scaturiscono. Lo sforzo è quello di risalire all'universo di senso che implica contemporaneamente razzizzante e razzizzato, nel contesto di un unico sistema che deriva la sua coesione dall'uso e dai significati della lingua. Con le parole dell'autrice: «Questa organizzazione percettiva è lo stato cristallizzato di un immaginario… Si tratta di schemi inconsapevoli della relazione con ciò che socialmente è designato come differente. Vale a dire che non è all'ordine del contenuto, sia esso di immagini o di valori, che si fa riferimento, ma a quello dell'organizzazione ideologica latente» (Guillaumin, [1972a] 2002, p. 128).

Pioniera in Francia degli studi sul razzismo in una prospettiva socio-antropologica, Guillaumin, già nel 1972, pubblica *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel*, che unanimemente è considerato un'opera classica nel dibattito delle scienze sociali sul razzismo[20]. Anticipatrice, in un certo senso, di alcune impostazioni postcoloniali, l'autrice già all'inizio degli anni Settanta denuncia il silenzio che caratterizza la minimizzazione dei fatti coloniali «che assume due facce: quella dell'individualizzazione dell'avventura coloniale stessa e quella dell'assenza quasi totale dell'"altro"» ([1972a] 2002, p. 46). Tale assenza è fortemente veicolata dall'ideologia razzista. In una breve presentazione all'unico testo di Guillaumin fino ad

20 Si vedano i commenti all'opera di Guillaumin, ad esempio, in Taguieff ([1987] 1994); Balibar e Wallerstein ([1988] 1991); Wieviorka ([1991]1993); Gallisot ([1985] 1992); Tabet e Di Bella (1998).

ora disponibile in traduzione italiana – un commento critico al saggio di Claude Lévi-Strauss del 1971, *Race et Culture,* pubblicato in Francia nel 1974 (O'Callaghan e Guillaumin, 1989) – Clara Gallini sottolinea l'insistenza e la tempestività con le quali l'autrice mette in guardia circa «gli stessi rischi insiti nelle posizioni di chi, come Lévi-Strauss, ritiene che sia la "razza" ad essere una funzione della cultura, e non viceversa, dando comunque la razza come dato oggettivo» (p.182). Quella di razza è una categoria che crea le differenze tra i gruppi umani ben più di quanto non riesca a prendere atto di una loro oggettiva diversità. Crea le differenze e le gerarchizza. «Si tratta dell'ammissione, come un dato, della separazione dei gruppi in entità essenziali differenti» (Guillaumin [1972a] 2002, p. 134). Tale osservazione ci introduce nel cuore dell'opera di Guillaumin: la critica del concetto di *razza* come costruzione sociale che veicola un processo di naturalizzazione dei gruppi umani e delle relazioni sociali. «La biologizzazione della percezione, a partire dal momento che è associata alla percezione della differenza sociale, forma il nocciolo dell'organizzazione razzista» (p. 96). Questa operazione, prettamente moderna, viene interpretata da Guillaumin come reazione all'enunciato del principio di uguaglianza della rivoluzione borghese. I profondi mutamenti sociali postrivoluzionari provocano nuove contraddizioni, nuovi antagonismi e nuove relazioni di potere: vittime di una dinamica che ricorda la dialettica dell'illuminismo, gli individui, liberati dalle vecchie catene del mondo feudale, si trovano nuovamente imprigionati: «questa volta nelle catene di un determinismo somatico-genetico» (Guillaumin, 1980, p. 47). La cittadinanza, forma legale e concreta della libertà individuale borghese, è basata in ultima analisi sulla proprietà degli individui di se stessi. L'uguaglianza è un concetto universale che fa riferimento alla dimensione sociale

dell'individualità. Nei nuovi meccanismi di esclusione ed appropriazione, l'universalismo di tali categorie rimane integro perché l'esclusione dalla cittadinanza si opera grazie ad una naturalizzazione dei gruppi esclusi: essere *altri per natura* – per questioni di razza e di sesso – consente un trattamento di appropriazione e dominio nei confronti di tali gruppi che risulta in contraddizione sostanziale con i diritti della cittadinanza, senza tuttavia intaccarli sul piano formale. La razza, che diventa categoria legale dopo quella di cittadinanza, sanziona la discriminazione e l'appropriazione di certi gruppi in virtù di qualità fisiche biologiche; un processo analogo riguarda l'appartenenza di sesso.

La visione di Guillaumin è radicale: le razze non esistono. Sono *fatti sociali*, ma non realtà. È il razzismo come ideologia che produce la nozione di "razza", e non la "razza" che produce il razzismo. Le razze – come i sessi – sono costruzioni sociali e il razzismo – come il sessismo – una forma di ideologia ancorata a una naturalizzazione dei fenomeni sociali. Le ideologie naturaliste che oggi vengono sviluppate nei confronti di gruppi dominati sono caratterizzate innanzitutto da tre elementi: in primo luogo, la reificazione dei gruppi razzizzati; in secondo luogo, ciò che può essere definito come *pensiero d'ordine*, ovvero una visione atemporale, eterna delle cose così come stanno; infine, la visione naturalista dei gruppi umani in cui si presuppone che tali gruppi siano programmati dall'interno della materia vivente. Prevale la visione di un determinismo endogeno: «È la strana idea che le azioni di un *gruppo* umano, di una *classe*, siano "*naturali*" che siano *indipendenti dai rapporti sociali, e che preesistano a tutta la storia, a tutte le condizioni concrete determinate*» (Guillaumin, 1978a, p. 11).

Nella produzione storica delle razze assume particolare rilevanza un processo di significazione che procede attraverso

l'assegnazione di *marchi*. Guillaumin mette in luce la doppia esistenza di un «sistema dei marchi». Da una parte vi è l'applicazione, dall'esterno, di un marchio alla persona, al fine di rendere visibile l'appartenenza ad un gruppo sociale (possono avere questa funzione, ad esempio, determinati vestiti; ma le persone possono essere marchiate anche con un segno inamovibile, direttamente sul corpo, come gli schiavi e i deportati). Dall'altra, e successivamente nella storia, vi è quel tipo di marchio che utilizza a fini sociali, economici e politici degli elementi somatici. Dal marchio socio-simbolico, nell'Ottocento, si passa al marchio naturale. Se la prima forma di marchiatura serve a rendere visibili le relazioni fra i gruppi sociali, l'altra consiste nell'occultarle. Il marchio naturale rende visibili i gruppi, offuscando però i legami di subordinazione/dominio. «Tale marchio […] è garante della *verità* di queste differenze, della loro irreversibilità e del loro carattere di essenza, perché il segno fisico non cambia: è indelebile» (Guillaumin, 1972a, 2002, p. 108). Il marchio, base della classificazione dei gruppi umani entro un ordine gerarchico, è basilare per la formazione dell'ideologia razzista.

In analogia con l'inconscio, l'ideologia – secondo Guillaumin – ci svela i tratti profondi del sociale. L'ideologia razzista è concepita come una «organizzazione percettiva della individuazione del simile e del differente», come lo «stato cristallizzato di un immaginario», come una «organizzazione ideologica latente» (ivi, p.128). Diversa dalla teoria, che risponde a domande ed argomenta, l'ideologia pone ed afferma: «La società offre tali e quali i suoi fantasmi; le ideologie, come i sogni non censurati, dicono letteralmente le ossessioni e le affermazioni magiche delle culture» (Guillaumin, 1972b, p.254, n.3). L'autrice sottolinea il proprio interesse verso lo studio non tanto del razzismo come tale, dei suoi fatti, ma piuttosto

verso la comprensione del funzionamento della percezione e dell'ideologia razzista. A questo proposito rivestono particolare interesse le sue ricerche a livello semantico per rintracciare i mutamenti significativi di parole e concetti come *giallo*, *nero*, *negro*, *arabo*, *eredità*, *sangue*, ecc. nel corso degli ultimi due secoli. Ma non è soltanto il significato a cambiare; si verifica anche un cambiamento d'oggetto: da un *sistema autoreferenziale*, storicamente connesso con l'aristocrazia, si passa ad un *razzismo altero-referenziale* che nasce soltanto in società formalmente egualitarie. «Il discorso sociale non si pratica più *a partire* dall'Io dominante ma *verso* l'Altro dominato. La razza non viene più associata al potere, ma all'assenza di potere» (ivi, p. 269) . Successivi studi su questi fenomeni attribuiscono particolare importanza a tale precisazione: «La distinzione, che dobbiamo a Colette Guillaumin, tra *autorazzizzazione* e *eterorazzizzazione*, o tra razzismo *autoreferenziale* (riferito a Me = Noi) e razzismo *eteroreferenziale* (riferito all'Altro)» – scrive Taguieff – consentirà di concettualizzare due fenomeni che obbediscono a logiche radicalmente differenti, ma che vengono spesso confusi: il razzismo di sfruttamento e il razzismo di sterminio. Il primo è incentrato sulla relazione inegualitaria legittimata, il secondo si basa sulla supremazia della propria identità dalla quale deriva l'imperativo della propria preservazione a qualsiasi costo (Taguieff ([1987] 1994, p. 65). Il primo tipo di razzismo caratterizza l'era colonialista, il secondo l' antisemitismo nazista.

Uno dei meccanismi principali del processo di "razzizzazione" è quello della categorizzazione, della designazione. Tuttavia, occorre sempre tener presente che si tratta di un rapporto: colui che designa ne fa parte tanto quanto colui che viene designato. Nel volume *L'idéologie raciste,* Guillaumin si sofferma a lungo su tali processi, sottolineando come si tratti

«dell'insieme che costituisce il trattamento razzista e non di ciò che si applica soltanto agli "altri"[…] La convinzione che la particolarità si manifesti unicamente nel trattamento applicato all'"altro" ha offuscato il fatto che il trattamento applicato al me è altrettanto "particolare" e che entrambi non possono che essere definiti all'interno della relazione» (Guillaumin, [1972a] 2002, p. 233). La designazione positiva è quella che concerne l'oggetto del discorso, il gruppo o l'individuo costruito come razza e/o sesso; la designazione negativa, ovvero la non-designazione, si applica al soggetto del discorso. I bianchi, ad esempio, non fanno parte delle "persone di colore": il bianco, il referente, non ha colore. Analogamente, nella designazione dell'appartenenza di sesso, la categoria differenziale è quella di *donna*. L'uomo è il non-detto, l'implicito delle categorie sessuali. «Nella categorizzazione delle donne c'è una forma tautologica costante, *si ripete* che una donna è una donna anche quando il genere grammaticale usato già lo ha significato. Una donna viene sempre annunciata dal termine "donna" mentre è estremamente raro per un uomo venir designato con il termine "uomo"» (ivi, p. 226).

L'analisi di Guillaumin è radicale sul piano concettuale e a volte sarcastica nel tono; ciò spiega come alcuni dei suoi assunti abbiano provocato e ancora provochino accese discussioni. Prima fra tutte, probabilmente, la sua visione larga del fenomeno, vale a dire la definizione concettuale dell'ideologia razzista come ogni forma di ideologia che investe in modo enfatico la *differenza*, trasformando disuguaglianze storiche e sociali in differenze essenziali, naturali e, perciò, immutabili. «Non ci si stupirà allora, in un approccio sociologico alla razza e ai suoi connotati inconsapevoli, di veder figurare tra le razze menzionate tutte le *categorie istituzionali rivestite del marchio biologico*, poiché tale marchio […] è il criterio fondamentale

della nozione di razza. Tali categorie sono certamente investite del marchio biologico secondo schemi differenti… ma [nel corso della ricerca empirica] si poteva scorgere una certa identità di trattamento verbale tra le categorie il cui denominatore comune era quello di essere "alterizzate": non soltanto le razze nel senso consueto, ma anche i sessi, le classi sociali, le situazioni legali (alienati, criminali, marginali sessuali o sociali…)» (ivi, pp. 12-13). L'approccio di Guillaumin alla questione del razzismo, quindi, può essere definito "largo", come ha sottolineato Etienne Balibar: «Per poter analizzare il meccanismo comune della naturalizzazione delle differenze, lei vorrebbe inglobare tutte le oppressioni di minoranze che portano, in una società formalmente egualitaria, a diversi fenomeni di "razzizzazione" di gruppi sociali» (Balibar [1988], 1991, p. 70). Qui è doveroso il rimando al dibattito francese, alle posizioni critiche circa questa accezione "larga" espresse da Rodinson (1981), ma per certi versi anche da Taguieff (che parla di «un approccio che può essere considerato come poco soddisfacente»). Ma occorre allo stesso tempo ricordare la sostanziale condivisione da parte di Balibar per quanto riguarda le profonde connessioni tra razzismo e sessismo, connessioni che forniscono carattere sistemico ad un insieme storico di esclusioni e dominazioni complementari: «In altri termini, ciò che accade non è che camminano in parallelo un "razzismo etnico" e un "razzismo sessuale" (o sessismo), ma piuttosto razzismo e sessismo funzionano insieme, in particolare *il razzismo presuppone sempre un sessismo*» (Balibar [1988], 1991, p. 71).

Occorre sottolineare come l'approccio di Guillaumin abbia introdotto con largo anticipo categorie centrali per la più recente discussione sul razzismo differenzialista, l'antirazzismo razzista ed il razzismo culturalista. La sua analisi del concetto di *differenza* è implacabile, dura, granitica: «Dietro l'idea di

"differenza" si cela la dominazione: in altre parole l'ideale che tutti appartengano allo stesso universo, che tutti possiedano lo stesso referente ma in termini di differenti forme dell'essere, per sempre fissate» (Guillaumin, 1980, p. 40). Già nel 1980 l'autrice metteva in guardia di fronte alla sostanziale ambiguità del "diritto alla differenza culturale", denunciando il pericolo ideologico di una eccessiva sottolineatura delle cosiddette "specificità culturali" dei gruppi dominati, perché quest'attitudine tende a vedere in loro entità essenziali anziché insiemi di relazioni: «Ma mentre l'idea di una barriera somatica rappresenta un tipico, non ambiguo credo razzista, c'è una certa ambiguità nel parlare astrattamente di "differenze culturali", noncuranti delle relazioni attraverso le quali i gruppi coinvolti vengono costituiti […]. Sotto certi aspetti questo *trend* antirazzista moderno rappresenta soltanto una continuazione dell'atteggiamento razzista tradizionale» (ivi, pp. 63-64). Il già citato saggio critico rivolto all'opera dell'antropologo Claude Lévi-Strauss, d'altronde, fornisce argomenti nella medesima direzione anti-essenzialista e anti-differenzialista: «La percezione delle differenze è dunque di per se stessa un fenomeno sociale, inestricabilmente legato alla struttura di una società» (O'Callaghan e Guillaumin, 1989, p. 190). Ciò che chiamiamo razzismo non è un fenomeno statico, ma muta nelle sue espressioni in relazione e in risposta ai cambiamenti storici e culturali. Forme ed espressioni ideologiche del razzismo odierno sono diverse da quelle dell'epoca coloniale o del nazismo, ma non per questo sono da considerare innocue. Nel discorso neorazzista "etnia" e "cultura" sono usati, in realtà, come eufemismi per alludere alle razze. «Oggi si sa quanto il tema della differenza e il termine cultura siano stati ripresi con successo entro una tematica razzista, dopo essere stati per lungo tempo temi progressisti» (Guillaumin, 1993, p.151). Perciò occorre essere

vigili nell'analisi dei fenomeni dell'oppressione e della discriminazione che assumono volti nuovi, mantenendo tuttavia la propria caratteristica di fondo. Centrale, come già si è detto, appare oggi la categoria della *differenza*: «[…] la differenza è nella posizione di erede di tutto ciò che una volta era contenuto nella nozione di razza stessa: la specificità di ogni gruppo umano […]. In un certo senso essa rappresenta un tentativo di rompere la rigidità del sistema di pensiero razzista. Tuttavia è ugualmente accogliente nei confronti di tutti coloro i quali persistono a pensare in termini razziali senza più osare di pronunciare il termine razza» (Guillaumin, 1981, p. 62).

Abbiamo accennato alla visione "larga" del razzismo proposta dall'analisi di Guillaumin. Sotto questo profilo vanno nominate anche le critiche dell'autrice a recenti tendenze destoricizzanti e naturalizzanti nelle scienze sociali, così come si sono affermate nell'etologia e nella sociobiologia. Ciò non significa che le società animali non siano da studiare, e che i risultati di tali studi non siano di grande interesse: «ma si tratta di comprendere *queste* società animali e di non parlare d'altro sotto la loro copertura» (Guillaumin, 1978b, p. 749). Ancora una volta l'ammonimento è quello di non procedere per affermazioni, ma di analizzare la frequente riduzione dei dominati ad una loro presunta animalità non come un fatto, ma come fatto sociale, e dunque come un assunto da discutere. Il meccanismo della naturalizzazione elimina il carattere processuale e dinamico che caratterizza i fatti sociali, facendo intendere che i fatti e i discorsi sui fatti sarebbero tutt'uno.

Razzismo. Sessismo. Differenze. Come già abbiamo visto, l'analisi di Guillaumin del sistema sociale di genere e di sesso si allaccia strettamente alla sua analisi concettuale della costruzione ideologica della "razza". Tale posizione teorica è stata portata da lei all'interno del movimento femminista

francese in una corrente che si riconosce in un *materialismo femminista* [...]. Tra uomini e donne, storicamente, si è sviluppata un'asimmetria, per cui le donne sono differenti dagli uomini, mentre gli uomini non sono differenti. Gli uomini *sono*. Sono il referente (naturale). Le donne non sono pari. Nell'ideologia – che vela storicamente l'appropriazione delle capacità produttive e riproduttive delle donne – questa asimmetria s'impone sulla base della presunta maggiore «naturalità» del sesso femminile.

Ma la *differenza sessuale* è stigma di un antico rapporto di dominio e di sopraffazione, emblema dell'ideologia naturalizzante dei rapporti sociali fra i sessi, oppure è bandiera di liberazione, parola d'ordine per la costruzione di un nuovo ordine simbolico, come è stato proposto da diverse correnti del neofemminismo? La domanda, il dilemma quasi, è tutt'altro che facile da affrontare. Personalmente sento che entrambe le posizioni contengono elementi di verità.

A Guillaumin si potrebbe obiettare che la "pratica dell'autocoscienza" e quella "dell'inconscio" hanno contribuito a cambiare l'esperienza femminile nelle società occidentali "bianche", sia sul piano individuale di molte donne, sia nelle pratiche collettive non solo dei movimenti ma nella società in generale. E che il rifiuto della delega, il rifiuto delle forme democratiche di rappresentanza e il lavoro in profondità fra poche in nome di un nuovo ordine simbolico già in essere, hanno conferito grande visibilità ad un movimento radicale e minoritario. Tuttavia, in un certo senso, è anche vero che il percorso della "differenza", politicamente contrapposto alla battaglia per la parità, a tratti anche a quella per l'uguaglianza, ha comportato atteggiamenti politici e relazionali di chiusura, di sottrazione al confronto e alla dialettica. Per Guillaumin si tratta di una tendenza alla fuga in avanti con funzioni

compensatrici: «Risparmiano in analisi e, a medio termine, anche in lotta […]. Ce la caveremo con qualche considerazione simbolica. Il simbolico è il garante di un mondo in ordine, dove ognuna sa stare al suo posto. Ci offriamo così i mezzi per evitare lo scontro che ci fa paura […]. Da un lato la mistica femminile o la neofemminilità; dall'altro il rifiuto del "potere" (in realtà, chi ce l'ha mai proposto?), l'orrore della violenza e del disprezzo» (Guillaumin, 1979, pp. 12-14). Secondo l'autrice, in tale scenario la questione del *referente* perdura e appare come la verità nascosta della differenza.

Tuttavia, sento la necessità di sottolineare che un nodo centrale della differenza fra i sessi, altrettanto importante del simbolico, è quello della maternità, ovvero della *diversità dell'esperienza femminile del proprio corpo* in quanto corpo riproduttivo. Al di là della costruzione sociale del corpo femminile come un corpo docile e materno, il corpo femminile ha capacità e potenzialità di produrre fisicamente un altro corpo, un'altra vita, e questo dato genera conseguenze psicologiche, relazionali e materiali di grande rilievo. Tale dialettica tra natura e cultura, innegabile come tale, può essere interpretata – ed è stata interpretata storicamente – in modi molto diversi: dalle giustificazioni dell'oppressione e dell'appropriazione delle donne in base ad una ideologia naturalizzante, fino alle ipotesi delle potenzialità creative e liberatorie di diverse posizioni femministe. Come è vero che questo dato ha forti implicazioni per ogni individuo donna, è altrettanto vero che soltanto la battaglia in prima persona delle donne stesse potrà affrancare tutte le donne dal peso del sistema del *sexage*, ovvero una struttura di sfruttamento ancorata alla presunta naturalità delle asimmetrie fra i sessi. Un primo passo verso la liberazione è indubbiamente quello di decostruire le implicazioni ideologiche delle differenze biologiche. Come ribadisce Mathieu: «Che le

società si appoggino sulla differenza dei sessi nel campo della riproduzione per creare delle differenze di ordine sociale non dovrebbe indurre a pensare che la causa di ciò risieda *nella* differenza biologica» (Mathieu 1991c, p. 59; 1991, p. 53).

Per concludere: tenendo ferma la critica radicale, operata da Guillaumin, del processo di naturalizzazione delle relazioni sociali che sta alla base sia dell'ideologia razzista che di quella sessista, mi sembra tuttavia necessario fare ulteriori precisazioni riguardo ai modi in cui il concetto di "differenza" può ancora giocare un ruolo nella situazione attuale. Più che di differenza, in verità, quello di cui si deve parlare è dell'esistenza di "differenze", che hanno soprattutto a che fare con i diversi contesti in cui le donne oggi si situano. Il movimento femminista è stato paragonato ad un movimento carsico, vale a dire un movimento che compare e scompare, scorre, lavora in profondità e su tempi lunghi. Con enfasi alterne sui lati individuali, da una parte, e su quelli collettivi dei processi liberatori dall'altra, che non necessariamente collimano. Possono trovarsi in conflitto: ciò che appare liberatorio per certe donne può essere stato conquistato al prezzo di maggiore oppressione di altre. Guillaumin, da femminista materialista, ha messo a fuoco anticipandole tematiche che oggi, nei nuovi contesto della globalizzazione, sono diventate cruciali. Nella recente storia del femminismo si sono aperte crepe, dibattiti molto accesi e problematici, a volte polemici, tra posizioni femministe "bianche" e occidentali (un femminismo del privilegio, un femminismo dalla forte individualità) e posizioni "postcoloniali" di donne dei paesi che una volta si chiamavano del Terzo Mondo e di donne afro-americane (un femminismo delle donne oppresse e sfruttate, un femminismo dei tratti collettivi con caratteri di classe, della «classe delle donne» come direbbe Colette Guillaumin). Per alcuni versi

le conquiste dell'emancipazione femminile nei paesi ricchi ed industrializzati sono oggi pagate con lo sfruttamento delle donne immigrate, da una parte, e delle donne nei paesi poveri dall'altra. Nei processi della globalizzazione il lavoro femminile, e in particolare le capacità riproduttive delle donne, vengono sfruttate a livelli mai conosciuti prima – la riproduzione sta diventando terreno di produzione – e in condizioni che sono state analizzate come un generale «contesto prostituzionale» (Ongaro, 2001). In tale nuovo contesto globale le riflessioni critiche di Guillaumin circa l'uso politico del concetto di differenza nei movimenti delle donne possono aiutare a stimolare ulteriori riflessioni sulla tensione fra liberazione individuale e liberazione collettiva. «Questo conflitto fra il soggetto (ossia l'esperienza della propria pratica) e l'oggetto (ossia l'appropriazione che ci fraziona) produce la nostra coscienza. Oggi questa coscienza spesso è ancora *individuale*, riguarda l'esperienza particolare […]. Non è ancora la nostra coscienza di classe. In altri termini, la coscienza di noi stesse come individui, ma non ancora la consapevolezza che la relazione in cui siamo definite è una relazione sociale, che non è stata una sfortunata circostanza o una disgrazia personale a mettere la nostra persona in questo dilemma invivibile» (Guillaumin, 1979, p. 21).

Razza e Natura. Sistema di marchi, idea di gruppo naturale e rapporti sociali[21]

di Colette Guillaumin

La nozione di razza e di gruppo "naturale"

A. La nozione di razza

Cos'è questa nozione di evidenza, questo "dato naturale"? Un fatto storico, banalmente. Un fatto sociale. Parlo non per caso di "idea di razza": la credenza che questa categoria sia un fenomeno materiale. Si tratta, infatti, di una formazione intellettuale eterogenea, che ha un piede nel campo delle scienze naturali e l'altro in quello delle scienze sociali; da una parte, è un insieme di caratteri somatici o psicologici, ovvero la razza come la intendono gli antropologi fisici e i biologi, dall'altra, un insieme di caratteri sociali che esprimono un gruppo – ma un gruppo sociale di tipo speciale: un gruppo percepito come naturale, un gruppo specifico di uomini considerato come materialmente specifico. Questa naturalità può essere considerata da alcuni come fondamentale (un gruppo naturale la cui natura si esprime e si schiude in caratteristiche sociali), e da altri come un fatto secondario (un gruppo sociale "d'altra parte" naturale). In ogni modo, allo stato attuale, questa naturalità è sempre presente nell'approccio praticato dalle scienze umane di ciò che il sistema sociale ha cristallizzato ed espresso con il nome di "razza".

In apparenza dunque tutto è semplice. Da un lato, un approccio puramente "materiale" relativo alle caratteristiche

21 *Race et Nature. Système des marques , idée de groupe et rapports sociaux* (Guillaumin, [1977] 1992). Traduzione dal francese di Vincenza Perilli.

osservate, dall'altro, un approccio misto, più interessato ai tratti socio-simbolici che ai tratti somatici, pur mantenendo questi ultimi sempre presenti, in qualche maniera come sullo sfondo. Ma non vi è un'opposizione profonda tra i due approcci, in entrambi i casi si tratta della stessa cosa. L'equilibrio sembra assicurato tra il rinvio delle forme fisiche alle scienze naturali e il rinvio delle forme sociali alle scienze umane. Tuttavia avremmo potuto aspettarci da queste ultime che le loro classificazioni e le loro osservazioni, pur rendendo un discreto omaggio alle scienze della natura, proclamassero almeno la loro specificità, a partire dalla precisa definizione delle loro preoccupazioni e, in seguito, interrogassero il significato che può avere socialmente il fatto stesso di reputare naturali determinate categorie sociali. Le scienze sociali subiscono infatti il fascino delle scienze naturali in cui sperano di trovare un modello metodologico, ciò che si presta, ed è il meno che si possa dire, ad essere discusso, e in cui ugualmente, ed è questo l'aspetto più grave, credono di trovare la giustificazione ultima[22]. Questa attitudine non è disgiunta dalle ragioni sociali che inducono l'uso dell'idea di natura nella classificazione dei gruppi sociali. Ma, per poter procedere, ammettiamo per il momento che tra le discipline ci sia una divisione e un equilibrio, e assumiamo come vera una loro separazione, o almeno nelle rispettive esplicite preoccupazioni. Dunque, da un lato, la classificazione dell'antropologia fisica, della genetica delle popolazioni e così via che enuncia l'esistenza di gruppi "naturali", delimitati e specifici (i Bianchi, i Neri, i brachicefali, i dolicocefali, ecc.) e dall'altro una tassonomia *sociale*, propria

22 Per una presentazione critica di questa posizione, cfr. Achard et al., 1977 che si sforza di mostrare l'operatività di questa referenza costante e di questa fascinazione.

della storia e della sociologia, che prende in considerazione i caratteri relazionali e storici dei gruppi (gli schiavi, la nobiltà, la borghesia, ecc.). I due tipi di classificazione possono coincidere, avere punti in comune oppure non averne alcuno[23]. Esempio di non coincidenza: i "negri"[24] del sistema sociale (detto razziale) americano non hanno evidentemente nulla a vedere (o molto poco) con i Neri e i Bianchi di una antropologia fisica nel senso antropologico del termine. Esempio di coincidenza: i Bianchi e i Neri del sistema di *apartheid* sono gli stessi che l'antropologia designa come tali. Ma, è importante sottolinearlo, ciò non è possibile se non al prezzo di una categoria supplementare, ombra per così dire, fuori-gioco: i "coloured", categoria che nello stesso tempo indica un insieme di criteri socio-economici (senza il quale e fuori dal quale questo gruppo non sarebbe letteralmente "visto") ed una *denegazione* ideologica: la negazione dell'inesistenza dei gruppi dati per natura. Una tale denegazione si costruisce in questo modo:

primo momento: la posizione fantasmatica iniziale postula che una frontiera invalicabile separi i gruppi umani, che le razze siano radicalmente eterogenee una all'altra;

secondo momento: queste barriere in realtà non esistono: la continuità è provata nei fatti dagli individui che, appartenendo a due (o più) "razze", dimostrano che non ce ne sono.

terzo momento: qui interviene la denegazione: «Non voglio sapere che non c'è una barriera in quanto affermo che c'è e non considero come esistente qualunque cosa contraddica

23 Lo stesso problema si pone infatti nell'antropologia fisica classica poiché la posizione "naturale" è praticamente insostenibile; ma qui riflettiamo a partire dalle scienze sociali.

24 Nègres nell'originale. *(n.d.t.)*

la sua esistenza». In altri termini, la costituzione di un gruppo "coloured" esprime il fatto *che non sia vero che non c'è* una frontiera invalicabile tra Neri e Bianchi. Attraverso la creazione di questo gruppo "zero" non esiste più alcun testimone della continuità dei gruppi, poiché i testimoni sono stati rinviati ad un essere proprio e indipendente. Questa classe, formata da persone appartenenti all'uno *e* all'altro gruppo, è detta come non appartenente né all'uno né all'altro, ma a se stessa[25]. In questo modo il sistema sociale proclama che i gruppi umani sono naturali, che nella modalità stessa della loro naturale materialità non si possa appartenere che all'uno *o* all'altro di questi gruppi (o ad altro gruppo, ma mai all'uno *e* all'altro). Tuttavia è proprio l'appartenenza all'uno *e* all'altro (o agli uni e agli altri) a costituire il punto.

Qui può sorgere una prima domanda: le due constatazioni precedenti – che alcuni Neri (sociali) sono bianchi (negli Stati Uniti), che un gruppo appartiene all'uno *e* all'altro gruppo (in Africa del Sud) – sono esattamente il contrario di quanto l'idea di razza stessa implicherebbe ovvero il fatto di essere *una categoria naturale chiusa* e, in tal modo, di garantire lo statuto di un gruppo dapprima in una maniera fissa e, a seguire, ereditaria. A partire da vigorose proclamazioni del sistema sociale si produce l'affermazione fantasmatica e legalizzata (su questo aspetto ci torneremo) che le frontiere tra gruppi sono fuori della portata degli agenti sociali e a loro anteriori, ovvero

25 Nel momento in cui questo articolo viene scritto un quotidiano della sera in un resoconto dei recenti lavori in lingua francese sull'Africa del Sud, si riferisce al gruppo "coloured" con il termine "meticci". Se ciò è giusto in senso logico, è falso in senso sociale, in particolare sud-africano. "Coloured" esiste precisamente per censurare "meticci", per *non dire* meticci. Tutti sanno che si tratta di meticci, non è questo il problema, ma nessuno *vuole saperlo*.

che esse sono immutabili. Inoltre queste frontiere sono considerate come rilevanti l'evidenza, come l'espressione stessa del *buon senso* («Non mi direte che non esistono le razze!» e «Si vede che esistono!»)[26]. D'altra parte, non si può non constatare l'irrealismo di una tale affermazione allorché si guarda quanto succede effettivamente e si cercano d'applicare all'osservazione le più banali regole logiche. Di fatto ciò che si verifica è l'inverso dell'impossibilità che viene affermata: nessuna chiusura o separazione, ma una stretta relazione, un'imbricazione sociale e materiale profonda che va ben oltre la semplice continuità somatica così violentemente negata.

B. L'idea di gruppo "naturale"

"Imbricazione" materiale? Sociale? Sì, poiché non ci sono gruppi *presunti naturali se non per il fatto che essi intrattengono mutualmente relazioni tali che nei fatti ciascuno dei gruppi è funzione dell'altro*. Si tratta insomma di rapporti sociali all'interno della stessa formazione sociale. Non ci si preoccupa di affermare la naturalità quando c'è indipendenza economica, spaziale o di altro tipo tra gruppi. Solo determinate situazioni (di dipendenza, di sfruttamento) conducono a postulare l'esistenza di "entità naturali eterogenee". La colonizzazione d'appropriazione degli uomini (traffico di schiavi, poi di mano d'opera), l'appropriazione del corpo delle donne (e non della sola forza lavoro) hanno portato a proclamare la natura specifica dei gruppi che subivano o subiscono queste relazioni. Di fatto,

26 Ma non sarebbe pertinente ricorrere incessantemente, come avviene, a delle affermazioni d'evidenza morfo-somatica se, come viene spesso avanzato anche tra i ricercatori in scienze sociali, i tratti somatici fossero "sorprendenti" e "evidenti" e come tali causa dei pregiudizi razziali, dei conflitti e delle relazioni di forza tra gruppi.

i gruppi in presenza sono uno *stesso gruppo naturale* se si accetta questa classificazione in termini di natura. L'idea sociale di gruppo naturale poggia sul postulato ideologico che si tratti di una unità chiusa endo-determinata, ereditaria, eterogenea alle altre unità sociali. Si suppone che questa unità, empiricamente sempre sociale, si riproduca essa stessa e in se stessa. Tutto questo si basa sulla fine trovata che dai Bianchi si hanno dei Bianchi e dai Neri dei Neri, che i primi sono dei padroni e i secondi degli schiavi, che dai padroni si ottengono dei padroni e dagli schiavi degli schiavi e così via, e che non può succedere nulla, come infatti non succede, che possa turbare questa logica impeccabile. Come si sa, i figli degli schiavi sono schiavi, tuttavia i figli degli schiavi possono anche essere – e lo sono spesso – i figli del padrone: di quale gruppo "naturale" sono questi bambini? Di quello della madre? Di quello del padre? Di quello della loro madre-schiava o del loro padre-padrone? Negli Stati Uniti del XVIII secolo colui che era (o da parte di madre o da parte di padre) figlio di schiavi era schiavo: un figlio di uomo-schiavo e madre libera, era schiavo (nel Maryland del XVII secolo), un figlio di donna-schiava e uomo libero, era ugualmente schiavo (in tutti gli stati schiavisti). Di quale gruppo "naturale" sono? A proposito degli Stati Uniti si afferma che il bambino di una donna schiava era schiavo «perché un bambino è difficilmente dissociabile dalla madre», ma cosa ne è di questo argomento quando il bambino schiavo è quello di una donna libera? Nel Maryland una donna libera che sposava uno schiavo vedeva i suoi bambini nascere schiavi.

Si farebbe un passo in avanti se si considerassero in questa questione i rapporti sociali di sesso, poiché essi gettano luce sui rapporti di "razza" (teoricamente implicati nello schiavismo) molto meglio di considerazioni sulla "maternità". Il bambino e la sposa sono proprietà del marito-padre – cosa

che si dimentica: una donna schiava è proprietà del padrone in quanto schiava, i suoi bambini sono dunque proprietà del padrone, una donna libera è proprietà del marito in quanto sposa e – essendo suo marito proprietà del padrone in quanto schiavo – i suoi bambini sono proprietà del padrone, dunque schiavi; d'altronde lei stessa era obbligata a servire il padrone quando suo marito era vivo.

Inoltre, la divisione sessuata dell'uomo è considerata come conducente e costituente due gruppi eterogenei. Il fantasma implica che gli uomini fanno gli uomini e le donne le donne. Nel caso dei sessi l'accento è posto maggiormente sull'omogeneità intra-gruppo: gli uomini con gli uomini, le donne con le donne, in una sorta di speciazione. Del resto possiamo notare l'impiego di espressioni scientificizzate sotto forma di considerazioni partogenetiche o in attitudini tra la riprovazione e la condiscendenza che si riferiscono ai padri che fanno "solo" figlie femmine. Ma fino a nuovo ordine gli uomini sono i bambini delle donne (che è cosa nota, forse troppo), ma, cosa che sembra meno nota, le donne sono i bambini dell'uomo: di quale gruppo "naturale" sono? Essere uomo o essere donna, essere bianco o nero, significa appartenere a un gruppo sociale considerato naturale, certamente non ad un gruppo "naturale".

D'altro canto il sistema americano, a partire da quello schiavista fino a quando si è trasformato in sistema razziale nel corso del XIX con l'abolizione dello schiavismo, ha definito l'appartenenza detta di "razza" attraverso criteri di classe belli e buoni, poiché Neri furono (e sono ancora) i Bianchi che hanno (o avevano) un presunto antenato schiavo. Così un bisnonno, ovvero un genitore diretto su otto (poiché abbiamo otto bisnonni), o anche un antenato su sedici, rinvia a un gruppo sociale determinato, sotto l'apparenza della naturalità – all'occorrenza la più sofisticata. Poiché se si prendesse alla

lettera (ma non seguendo il senso comune) ciò che il realismo naturale invita a pensare, avere sette nonni bianchi dovrebbe significare essere bianchi... ma niente affatto! Non si è Bianchi, ma Neri, poiché è il sistema sociale che decide. La situazione sociale fa sì che si è Neri poiché così decidono le definizioni (sociali). Perché allora avere la pretesa di parlare di classificazioni pre-sociali, fuori dalla società, "scientifiche", in una parola di classificazioni «naturali»? Ecco cosa ci spinge ad interrogarci su questo "naturale" che pretende di esserlo, pur essendo altro da ciò che pretende essere. Un Naturale che definisce una classe attraverso altro rispetto a ciò che effettivamente la costituisce in classe. In breve, questa singolare nozione cela una rete di rapporti sociali nascosti da quella che è, tra tutte, la maschera giustificatrice per eccellenza, quella della Natura, di nostra madre Natura.

La denegazione della realtà nel sistema dell'*apartheid* illustra questa straordinaria operazione di mascheramento. Esso pretende – avendo trovato un altro modo, più sottile, di definizione di gruppo di appartenenza – che non vi è mescolanza materiale tra i gruppi, che non vi è in alcun caso identità. Vi sarebbero due razze, una bianca, l'altra nera, ognuna sfavillante della propria evidenza e natura. E un'altra razza, completamente diversa e senza alcun legame con le precedenti, un puro prodotto di se stessa. Separati istituzionalmente, i "coloured" costituiscono, l'"altra" razza, il terzo termine che elude la questione[27]. Questi due esempi di falsa coscienza naturalista sono stati ripresi nella società industriale occidentale mettendo in causa due estremi punti storici: da un lato, le conseguenze del periodo d'accumulazione monetaria (lo schiavismo nelle

27 "Coloured" e non "uncoloured", definizione che logicamente sarebbe altrettanto pertinente, si vede qui il referente del sistema.

piantagioni) e, dall'altro, la società tecnologica contemporanea del Sudafrica. Questo non è casuale, poiché lo sviluppo dell'idea di razza è coestensivo a questo contesto temporale e spaziale. Ma è più che dubbio che questa idea abbia oggi ancora dei limiti spaziali.

Il sistema dei marchi

A. Marchio convenzionale

Nel corso dei due secoli passati, la localizzazione geografica delle forze produttive è stata determinante *nella forma* assunta dall'imputazione di naturalità dei gruppi sociali. La mano d'opera europea, anche nella stessa Europa, produceva un certo numero di merci che servivano come moneta di scambio in Africa, in particolare nel golfo di Guinea, contro una mano d'opera presto trasportata nelle Americhe (del sud, dei Caraibi e del nord), per coltivare le terre "industrialmente" (o intensivamente) sfruttate. Questa agricoltura che era stata dapprima estensiva e dedicata ai prodotti di lusso (tabacco, indaco, ecc.), è rapidamente divenuta intensiva, dapprima con lo zucchero, poi con il cotone, esportati verso l'Europa. Questo traffico triangolare, secondo l'espressione corrente, manteneva la mano d'opera europea in Europa per la produzione mineraria e meccanica, deportando la mano d'opera africana in America per la produzione industriale-agricola di prodotti tropicali. Ma il reclutamento di mano d'opera non è stato immediatamente così nettamente separato; nel corso del XVII secolo, lo schiavismo agricolo americano reclutava contemporaneamente in Europa e in America e al termine di questo periodo gli schiavi venivano da entrambi i due vecchi

continenti[28]. È dunque in una maniera derivata e dipendente dall'origine geografica che il colore della pelle ha acquisito un ruolo, nella misura in cui le occorrenze presentate dalla ricerca di mano d'opera e dall'estensione del traffico triangolare offrivano delle possibilità di "marchio". Se infatti l'idea di naturalità è moderna, inscritta nella società industriale-scientifica, non è così per il sistema socio-simbolico dei marchi apposti sui gruppi sociali; quest'ultimo sistema riguarda una molteplicità di società storiche e contemporanee. Questo non è legato, come lo sarà il sistema razziale, alla posizione del dominato in quanto tale, poiché esso interviene su tutte le posizioni della relazione, dominante e dominato, tanto più che vi è, come vedremo, una specificità del marchio a seconda di queste diverse posizioni. Distinto dall'idea di natura[29] e in un senso opposto a questa in quanto testimonia dell'iscrizione convenzionale e artificiale delle pratiche sociali, il sistema dei marchi accompagna da molto tempo le divisioni sociali. Esiste sempre, anche quando non viene rilevato, e nella sua forma più costante lo si conosce troppo per vederlo. Il fatto che le donne e gli uomini siano vestiti diversamente, con abiti che non dipendono dalle tecniche in atto (il drappeggiato è parzialmente ancora presente nell'abbigliamento femminile, mentre è sparito in quello maschile...) è un esempio di marchio che perdura nella insipienza generale. Tuttavia si conosce la differenziazione esistente, dal periodo feudale al XVIII secolo, tra l'abbigliamento della borghesia e la nobiltà, che riserva a quest'ultima il

28 Sul processo di separazione delle due correnti di reclutamento della mano d'opera forzata, europea ed africana, si veda Williams ([1944] 1968).

29 Non intendiamo qui l'idea di "natura" nel senso scientifico attuale. Le società teologiche danno a questo termine il senso di un *ordine interno*, senso ancora presente nella nozione temporanea, ma che fino al XIX secolo *non includeva* un determinismo endogeno, tratto oggi fondamentale.

diritto alle pellicce, ai gioielli, ai colori vivaci e ai tessuti metallici e alla borghesia il monopolio del nero[30]. Questa distinzione è sparita contemporaneamente alla dissoluzione della nobiltà nella borghesia nel corso del XIX secolo, dopo le rivoluzioni borghesi. Queste ultime, abolendo le proibizioni riguardanti l'abbigliamento, sono all'origine dei costumi detti "regionali", in cui i colori, i merletti, i ricami traducevano un diritto nuovamente acquisito. È noto che durante il Medioevo i membri delle religioni non dominanti portavano un marchio al livello dell'abbigliamento, come il cappello a punta giallo o la *rouelle*[31] (a seconda delle regioni e delle epoche) per gli ebrei, la croce gialla per i catari. I nobili marcavano i loro diversi gruppi familiari (gruppi che dal XIII al XV secolo venivano dette "razze") attraverso delle "armi", rappresentazioni apposte su oggetti amovibili: bardature, scudi e armature, vetture, domestici (oggetti tra gli altri), quadri o sui loro palazzi: frontoni, porte, ecc. Dal XVI al XVII secolo i galeotti, i deportati sulle isole, poi gli schiavi fino al XIX secolo, erano marchiati con un segno, inamovibile, inscritto direttamente sul corpo (il marchio fisico degli schiavi fu abolito in Francia nel 1833), così come nel XX secolo lo sono stati i deportati della società nazista, la stessa società che aveva imposto, prima del loro sterminio, la

30 Possiamo trovare un'allusione a questa pratica in Tallement des Réaux (appartenente ad una famiglia di banchieri dell'alta borghesia), nel XVII secolo: «[...] lei lo chiamava dal fondo della stanza per domandargli se non trovava che il nero mi stava bene. All'epoca i giovani non vestivano di buon grado di nero come fanno oggi».

31 La *rouelle* era un pezzo di stoffa gialla o rossa imposta agli ebrei in seguito al concilio di Latran (1215). A forma di disco, simbolizzava i trenta denari del traditore Giuda. All'epoca del concilio di Avignone, il papa impose la *rouelle* anche ai bambini a partire dai 14 anni, mentre le bambine dai 12 anni erano obbligate ad indossare un velo distintivo, la *cornalia* o *cornu. (n.d.t.)*

stella gialla di stoffa agli ebrei. Sappiamo che i militari e gli spazzini (tra gli altri) portano ancora oggi un'uniforme, ma si è dimenticato che fino a poco tempo fa (XIX secolo) per un uomo radersi la barba era segno di domesticità; la tonsura dei preti cattolici, i lunghi riccioli dei mosaicisti ortodossi, i lunghi capelli delle donne e i corti degli uomini, erano o sono ancora alcuni di questi multipli segni e marchi, superficiali o inscritti nel corpo e la cui lista sarebbe troppo lunga, che esprimevano (e imprimevano) l'appartenenza a un definito gruppo sociale.

Il carattere del marchio varia e la sua indelebilità, così come la sua più o meno grande prossimità/associazione al corpo è funzione: 1. della permanenza supposta del posto che enuncia; 2. del grado di dipendenza che essa eventualmente simbolizza: la condannata durante l'Ancien Régime, l'internato contemporaneo nei campi di concentramento, lo schiavo americano, portavano il marchio sul loro corpo (numero tatuato o marchiatura a fuoco), segno di *permanenza* del rapporto di potere. Il gruppo dominante impone un'iscrizione fissa a coloro che sono in una dipendenza materiale. Il marchio statuario è inscritto in maniera reversibile quando significa una dipendenza *contrattuale*: accomodamenti corporali effimeri, come la rasatura o meno della barba (domesticità), il portare una parrucca (matrimonio), la tonsura (voti), la lunghezza dei capelli, ecc. Il marchio attraverso gli abiti, molto più labile in questo senso, è senza dubbio il grado zero dell'espressione delle appartenenze di *stato*[32], o se si

32 Si distinguerà qui tra l'appartenenza e la dipendenza. L'appartenenza: "essere" di uno stato, di una religione, è supposto essere contemporaneamente permanente *e* labile, si può, in certe circostanze, diventare nobili o cambiare religione. La dipendenza invece implica una relazione diretta di forma contrattuale o coercitiva : il "servo" domestico, il chierico vincolato dai voti, lo schiavo posseduto erano ritenuti essere in una situazione irreversibile per un tempo determinato, che poteva essere limitato o riguardare l'intera vita.

preferisce, dell'espressione del posto ricoperto nelle relazioni sociali. Soltanto nella divisione dei sessi permane oggi in maniera permanente il marchio legato all'abbigliamento, poiché se ci si mette in uniforme (professionale: militare o altra...) per lavorare, ovvero per un tempo determinato e in uno spazio limitato, si è al contrario nell'uniforme di sesso *tutte le volte* che ci si veste e in *tutte le circostanze*. In breve, l'idea di significare visualmente i gruppi presenti in una società non ha nulla di recente, né di eccezionale.

B. Naturalizzazione del sistema di marchi e sviluppo dell'idea di gruppo naturale.

Ma l'idea di classificare *secondo* dei criteri somatici-morfologici è di fatto recente e precisamente databile: il XVIII secolo. Da un'associazione congiunturale tra rapporti economici e tratti fisici nasceva un nuovo tipo di marchio (il "colore") che ha conosciuto una grande fortuna, e che ulteriori sviluppi faranno passare dallo statuto tradizionale di *emblema* a quello di *segno d'una natura specifica* degli attori sociali. Si è cominciato allora a fabbricare tassonomie che saranno in seguito progressivamente qualificate "naturali". Questa naturalità non era evidente all'inizio, poiché la preoccupazione formale costituiva l'aspetto rilevante[33]. Le tassonomie si sono, poi, trasformate in sistemi di classificazione su base morfologica, in cui quest'ultima è *supposta precedere*

33 Linneo, il primo grande tassonomista della specie umana, aveva, come nelle sue classificazioni vegetali che – sia detto per inciso – erano il centro delle sue preoccupazioni, una veduta di metodo e non si poneva in una prospettiva empirica. Il suo sistema è un insieme di proposizioni di principio.

la classificazione, allorché sono i rapporti sociali che hanno creato il gruppo sul quale il marchio – in virtù dello stesso rapporto sociale – viene "visto" e applicato. In questo modo le tassonomie sono servite da ancoraggio allo sviluppo dell'idea di razza. È stato solo a poco a poco che l'endo-determinismo si è sviluppato a partire dallo schema del marchio che funzionava già in precedenza. Checché ne sia, il marchio morfologico, così come la marchiatura a fuoco o il tatuaggio d'un numero, non precede il rapporto sociale. Ho fatto cenno precedentemente al traffico triangolare e al ruolo giocato dall'estensione spazio-temporale di questo processo. Alla fine del XVII e all'inizio del XVIII secolo la captazione di manodopera dalle Americhe, limitata ad una sola regione del mondo, il golfo di Guinea e l'Africa dell'Est, ad esclusione dell'Europa, gioca un ruolo catalizzatore nella formazione della nozione di razza, e questo avviene attraverso il già classico "marchio". Gli imprevisti della storia economica forniscono in questa circostanza una forma di *ready made*. Ma il processo di prelevamento degli schiavi era *già* in corso da circa un secolo quando intervennero le prime tassonomie che includono dei caratteri somatici: il marchio seguiva lo schiavismo e non precedeva affatto il gruppo degli schiavi; il sistema schiavista era già costituito allorché si è pensato di inventare le razze. Un tale sistema si è sviluppato a partire da tutt'altro che non l'apparenza somatica dei suoi attori. Duole constatare che tante anime belle (oggi come allora) si sono interrogate sulle ragioni che potrebbero esistere per "ridurre i negri in schiavitù" (il disprezzo, pensano, e non so cos'altro ancora), ma nessun "negro" fu ridotto in schiavitù: si trattava di schiavi, il che è molto diverso. Tutte queste strane ragioni sono ricercate e avanzate come se «essere negro» esistesse in sé, al di fuori di ogni ragione sociale di costruire

una tale forma, come se il fatto simbolico si imponesse in se stesso e potesse esserne causa. Ma l'idea di "ridurre i negri in schiavitù" è un'idea moderna, che non si è data che in una determinata congiuntura in cui il reclutamento degli schiavi (che inizialmente erano neri *e* bianchi) si è focalizzato. Si prendevano schiavi dove si poteva e a seconda dei bisogni. Poi in un determinato momento storico, progressivamente alla fine del XVII secolo, si è cessato di reclutare schiavi in Europa poiché con lo sviluppo dell'industrializzazione la loro forza lavoro era oramai necessaria in loco; di conseguenza gli schiavi furono reclutati totalmente in una regione del mondo determinata e relativamente limitata e che costituiva uno dei poli del traffico triangolare.

Nel periodo di reclutamento euro-africano non vi erano (non ancora) sistemi di marchi tranne quello praticato per questo uso (marchiatura a fuoco), e dunque, a maggior ragione, nemmeno riflessioni sulla «natura» somatico-fisiologica degli schiavi; questa riflessione del resto non interverrà che posteriormente alla marchiatura attraverso il segno somatico stesso: le tassonomie hanno preceduto le teorie razziste.

Della "natura" degli sfruttati

Durante i secoli XIX e XX ci sono stati (e del resto ci sono ancora) molti ricercatori che si sono messi in cerca di una "naturalità" delle classi sociali e dei gruppi sfruttati (penso alla supposizione e all'affermazione di una specificità genetica e biologica della classe operaia che si è manifestata sotto forma di minore intelligenza, e che è stata – e resta – uno dei punti forti del discorso naturalista). Va, comunque, detto che una tale concezione è largamente contestata e viene spesso

censurata. Tuttavia la censura interviene solo per quanto riguarda la parte maschile, bianca, urbana che compone la classe degli sfruttati. Ogni forma di censura o di esitazione sparisce quando ad essere in questione è la componente femminile, immigrata o neocolonizzata nei rapporti di sfruttamento. La natura è la natura, no?

L'ossessione del marchio naturale (definita come "l'origine" dei rapporti sociali), oggi funziona a colpo sicuro. Non funziona con la stessa facilità in tutte le circostanze; ma quali siano i rigiri dell'argomentazione, il marchio naturale è supposto essere la *causa* intrinseca del posto che un gruppo occupa nei rapporti sociali: è in questi termini che il marchio "naturale" si allontana dal marchio iscritto nel corpo o legato alle diverse fogge nel vestire tipico delle società premoderne. Questo perché il marchio premoderno è ben percepito come *imposto* dai rapporti sociali, come una loro conseguenza, mentre il marchio naturale non è percepito come un marchio, ma come *origine* stessa *di* questi rapporti. Sarebbero le "capacità" interne (dunque naturali) che determinerebbero i fatti sociali, ciò che rimanda all'idea di un determinismo endogeno dei rapporti umani, idea caratteristica del pensiero scientifico meccanicista.

Insomma l'idea moderna di gruppo naturale è la sintesi mobile di due sistemi: il sistema tradizionale del marchio, puramente *funzionale* poiché non ha alcuna implicazione endo-genetica e non è ne più ne meno altro dalla marchiatura del bestiame e il sistema determinista archeo-scientifico che vede un qualsiasi oggetto come una sostanza che secerne le proprie cause ovvero *essa stessa* come la propria causa. Per quanto ci interessa, l'oggetto è da intendersi come un gruppo sociale, le cui pratiche sono considerate come generate dalla sua natura specifica.

Per esempio: «pulire la merda rileva della natura delle donne». Tale proposizione viene intesa, quasi ovunque come «le donne sono donne», è un fatto naturale, le donne puliscono la merda poiché è nella loro natura e, d'altro canto, in funzione di questa specializzazione d'origine genetica, farlo non le disgusta, ciò che prova che farlo è per loro naturale. Nello stesso modo (negli Stati Uniti): «È nella natura dei negri non lavorare» significa che il fatto che i negri siano neri è un fatto naturale, ed è la loro natura che li porta ad essere disoccupati, e del resto essi sono pigri e non vogliono far nulla, il che dimostra che per loro essere disoccupati è naturale, e così via. Ma le donne non "amano" la merda più di quanto lo facciano gli uomini (ovvero per niente) analogamente al fatto che i Neri non "amano" meno lavorare dei Bianchi (ovvero non di più). Si tratta di processi alle intenzioni dei loro stati d'animo puramente soggettivi. In compenso ciò che è relativo alle pratiche effettive dei gruppi «donne» e «negri» (il pulire, la disoccupazione), ciò che ha a che fare con i fatti, è giusto: le donne puliscono la merda ed essere negro condanna alla disoccupazione... ma *la relazione tra i fatti è falsa*.

L'idea spontanea di natura[34] introduce una relazione erronea tra i fatti, modificando i caratteri stessi dei fatti. E questo in una determinata direzione: la natura enuncia l'eternità degli effetti di certi rapporti sociali sui gruppi dominati. Non la perpetuazione di questi stessi rapporti (che nessuno vuole vedere, il che è comprensibile: essi sono come il sole, accecano), ma l'eternità dei loro effetti: l'eternità della disoccupazione e della merda. Il nodo della questione è precisamente questo:

34 "Idea spontanea": ovvero idea strettamente associata – o indissociabile da – una relazione storicamente determinata e sempre presente all'interno di quest'ultima.

un *rapporto sociale*, qui un rapporto di dominio, di forza, di sfruttamento, quello che secerne l'idea di natura, è considerato come il prodotto dei tratti *interni* all'oggetto che subisce il rapporto, tratti che si esprimerebbero e si dispiegherebbero in pratiche specifiche. Parlare di una specificità delle razze, dei sessi, parlare di una naturale specificità dei gruppi sociali, significa dire in maniera sofisticata che una «natura» particolare è direttamente produttrice di una pratica sociale e fare l'impasse sul rapporto sociale che questa pratica attualizza. Insomma, si tratta di uno pseudomaterialismo.

Ora l'idea di natura applicata ai gruppi in rapporto di relazione, evacua la conoscenza del rapporto sociale che li lega concentrando, dapprima, l'attenzione e, in seguito, la spiegazione su tratti isolati, frammentati, presunti intrinseci, eterni, che sarebbero direttamente le cause di una pratica, essa stessa puramente meccanica. È in questo modo che lo schiavismo diventa un attributo del colore della pelle, la non remunerazione del lavoro domestico un attributo della forma del sesso. O meglio: *ciascuna* delle multiple obbligazioni che impongono quei determinati rapporti che sono lo schiavismo e il matrimonio sarebbe un tratto naturale – la moltitudine di questi tratti naturali fondendosi per tracciare la natura specifica del gruppo sociale che subisce il rapporto di dominio. In tal modo si inventa l'idea di gruppo naturale: di "razza", di "sesso", che inverte il ragionamento.

Forma attuale dell'idea di natura nei rapporti sociali

Delle formazioni di sesso e di razza si può dire che sono formazioni immaginarie, giuridicamente ratificate e materialmente efficaci.

A. I gruppi naturali: formazioni immaginarie

Indubbiamente non è un caso se le dimostrazioni classiche della non pertinenza della nozione di razza, direi d'altro canto più volentieri della nozione di gruppo naturale, sono state fatte prendendo categorie naturali poco "distinguibili" e presso le quali le virtù del marchio sono molto ambigue e anche totalmente evanescenti. Negli anni passati Sartre nelle sue *Réflexions sur la question juive* così come oggi Ruffié in *De la biologie à la culture* scelgono lo stesso oggetto per spiegare in una maniera immediatamente convincente che le razze non esistono. Benché le loro prospettive siano differenti, entrambi hanno fatto riferimento a un gruppo, gli ebrei, che, quale che sia il tempo o il luogo, non si distingue fisicamente dal gruppo dominante[35]. Mostrare che la credenza in caratteristiche naturali della socialità è illusoria, che questa credenza è stata costruita da una storia che ha prodotto certi effetti, è certo molto più agevole nel caso in cui nessuna fallace diversione in termini d'evidenza e di visibilità fisica sia possibile. L'assenza di criteri visivi che possano sostenere l'opposta tesi di coloro che sostengono l'iscrizione naturale dei caratteri sociali, rende più agevole una dimostrazione che è di per se stessa estremamente difficile.

Mi chiedo, tuttavia, se questa sia, in fondo, una buona politica? Non credo si possano abbattere le idee preconcette e le credenze banali – che con una bella ed inattaccabile

35 Supponendo che si ammetta questo tipo di argomentazione, possiamo notare che l'"evidente distinzione" tra un tunisino e un olandese è totalmente invisibile per chi non è magrebino o europeo, come ho potuto constatare in diverse occasioni. In ogni caso queste distinzioni sono minori di quelle che distinguono tra loro due classe sociali o i sessi, dove il peso, l'altezza, ecc. sono differenti.

unanimità vanno nel senso di una solida e ingenua credenza nelle "razze" e in altri gruppi naturali – con un'argomentazione razionale che fa appello alla sospensione del giudizio e all'attesa di un esame dei fatti. Mi sembra che sarebbe, al contrario, più coerente affrontare il problema partendo da ciò che è maggiormente "evidente" per i sostenitori della naturalità e non attraverso ciò che sembra a prima vista sostenere la dimostrazione del carattere ideologico della naturalità; il "più debolmente visibile" è in questo contesto una trappola. Perché non ci troviamo in una discussione che segue uno schema classico in cui i termini del dibattito sono comuni e le definizioni sono approssimativamente condivise, ma ci troviamo in un conflitto bell'e buono: l'idea di natura endo-determinata dei gruppi è precisamente una delle forme che assume l'antagonismo tra i gruppi sociali stessi che vi sono coinvolti. Tentiamo per cominciare di "spensare", come dicono alcuni, e prendiamo un'altra strada che chiede di rimettere in causa la nozione stessa di evidenza proprio al suo culmine.

No, la razza non è un'evidenza, giacché la sua emergenza storica è reperibile, al tempo stesso, nel senso comune e nelle scienze[36]; e se i tratti fisici hanno ben attirato, altrove o un tempo, l'attenzione, lo hanno fatto senza distinzione e con un'attitudine non classificatoria, cosa che a noi oggi risulta difficile comprendere. In breve, tali tratti erano colti più o meno come oggi la calvizie, il colore degli occhi o il numero di piede: interessanti certo, ma non discriminanti[37]. Oggi siamo

36 Mi permetto di rinviare a lavori precedenti: Guillaumin 1972a, 1972b e 1980.

37 Ci si può interrogare sull'argomentazione assai frequente anche presso importanti ricercatori, secondo la quale il marchio somatico detto razziale (di fatto il colore della pelle) avrebbe un carattere d'evidenza molto superiore a quello della differenza di colore degli occhi o dei capelli, ecc. e che per questo ▶

alle prese con evidenze violente delle quali non è sufficiente dire che non esistono: le si vede, se ne tirano delle conclusioni: 1. classificatorie e 2. di natura – tappe storicamente e analiticamente distinte come abbiamo visto con il passaggio dal marchio convenzionale al marchio naturale, ma che attualmente sono confuse, quasi sincretiche. Queste conclusioni classificatorie, inoltre, non sono false poiché le persone appartengono propriamente a un gruppo sociale che si definisce per le sue pratiche all'interno di una o di multiple relazioni[38]. Non è per la sua appartenenza (costruita) che esso si definisce, malgrado la percezione che ci è imposta da una apprensione naturalista che colloca la natura somatica degli attori sociali all'origine delle classificazioni e delle pratiche.

Queste classificazioni esprimono dunque allo stesso tempo verità e menzogna: verità (l'esistenza di un gruppo), menzogna (la "natura somatica" di un gruppo), e la menzogna si nutre della verità. Un'apparenza (un colore, un sesso...) informa molto bene sul lavoro – ed anche sulle mansioni nel lavoro –, sul salario – o non salario –, ed anche, se ve n'è uno, sul livello del salario. Per esempio nel 1977, in Francia, se ci si trova davanti una donna, ci si trova davanti a colpo sicuro a qualcuno che svolge lavoro domestico gratuito e, probabilmente,

▶ esso avrebbe valore discriminatorio al contrario di questi ultimi che (cito) «potrebbero differire da genitore a figlio». Questo significa curiosamente dimenticare in fretta che *giustamente* dei caratteri "razziali" quali il colore della pelle possono essere *differenti tra genitori e figli* (negli Stati Uniti, nelle Antille: genitore bianco, figlio ne[g]ro). E questa differenza è molto più importante che la sfumatura degli occhi o dei capelli non perché questa sarebbe più visibile ma perché essa è proclamata socialmente razziale e riveste un carattere di violenza costrittiva. Un altro esempio dell'irrealismo delle proposizioni che si presentano come testimonianze di semplice buon senso.

38 Poiché, val la pena ripeterlo, se non vi fosse gruppo sociale, il tratto fisico (qualunque esso sia) non sarebbe discriminante.

a qualcuno che è anche senza salario, o che a volte contro il pagamento di un salario accudisce i più piccoli e gli anziani, nella famiglia oppure all'interno di strutture pubbliche e private. E ci sono forti probabilità che ci si trovi di fronte a quei lavoratori a salario minimo[39] (se non meno) che sono le donne. Questa non è natura, è un rapporto sociale. Nel 1977, in Francia, se ci si trova di fronte un uomo di provenienza mediterranea – e non impiego un termine nazionale deliberatamente, poiché la nazionalità non vi ha nulla a che fare mentre la regione del mondo sì – ci sono molte probabilità che sia uno di quei lavoratori con un tipo di contratto specifico oppure che rischia di non averne nessuno o di non avere un permesso di soggiorno, di qualcuno che fa più ore di altri lavoratori e che lavora all'interno di cantieri, di miniere o nell'ambito dell'industria pesante. In breve, ci troviamo di fronte a un frammento di quel "cuscinetto di mano d'opera" molto costituzionale e strutturale, di cui fa parte anche il 46 per cento delle donne che hanno accesso a un lavoro salariato. Nel 1977, se ci si trova davanti ad un afro-americano, uomo o donna, ci sono molte probabilità che sia qualcuno impiegato nel terziario e in particolare nel settore dei servizi: ospedali, trasporti, comunicazioni; e, più specificatamente, a qualcuno che lavora nel pubblico. Nel 1977 in Francia, se ci si trova di fronte a una donna mediterranea, si hanno tutte le probabilità che sia qualcuno che lavora ugualmente nei servizi, ma non nel settore pubblico quanto piuttosto in quello privato individualizzato (un padrone privato) o collettivo (una società): donna di servizio, portinaia, addetta alla cucina, ecc.; di fronte a qualcuno che fa, in cambio di un salario al di sotto del salario minimo (come donna), la domestica (come donna

39 Lo Smic francese. *(n.d.t.)*

mediterranea) e gratuitamente il lavoro domestico familiare (come donna), ecc. (cfr. supra).

Eccoci dunque di fronte a questi gruppi "naturali" evidenti, di cui le pratiche, presunte "naturali" come i loro attori, non sono che l'attualizzazione di un rapporto molto sociale. È importante sapere come questi gruppi si ritrovino ad essere considerati "naturali" e naturali *prima di tutto*: "conseguenza logica" di questa natura per coloro che ritengono che si nasca con un posto ed un compito preciso nella società, "abominevole ingiustizia" per coloro che, invece, pensano che sia crudele ed ingiustificabile confinare in "strati inferiori" o in quasi-caste i membri di quei gruppi che, poveri infelici, nulla possono contro la loro appartenenza naturale. Se la concezione di ciò che è augurabile varia, la percezione dei fatti resta la stessa: i gruppi naturali esistono. E ciò si deve, probabilmente, al fatto che la natura, che al giorno d'oggi opera come un dio portatile, è la forma ideologica di un certo tipo di rapporti sociali. Ma è in questo modo, strato o casta ("natura", insomma!) che si concentra l'attenzione sull'oggetto per non vedere la relazione che lo ha costituito.

L'idea di specificità interna, somatico-pscicologica, dei gruppi sociali, è una formazione immaginaria (nel senso che la naturalità è immaginata nella testa) associata ad un rapporto sociale. Questo rapporto è identificabile attraverso i criteri che abbiamo messo in evidenza, e che sono, effettivamente materiali e delimitabili, storici, tecnici ed economici. Questi tratti vengono accoppiati con un'affermazione naturalista le cui contraddizioni, i cui silenzi logici e le cui affermazioni tanto più apparentemente sicure quanto più si fondano su implicazioni non spiegate, rivelano la loro ambiguità e incertezza. E il carattere immaginario di uno dei termini della coppia è invisibile proprio grazie alla presenza...della Natura.

B. Formazione immaginaria, giuridicamente ratificata

Giuridicamente e non, come si è preteso per un secolo, scientificamente convalidata. I due termini: "giuridico" e "scientifico" formano un allotropo nel sistema sociale. Nel caso del naturale, il giuridico gioca un ruolo di garanzia rimessa teoricamente alla constatazione scientifica.

L'*istituzionalizzazione*, la trasformazione della nozione di gruppo naturale in categoria ratificata dallo Stato non è stata il risultato dei saperi scientifici, nonostante tutti gli sforzi in questo senso, ma del giuridico. La razza diviene una categoria legale effettiva *come categoria della natura* (categoria originaria non divina e non socio-umana) alla fine del XIX secolo negli Stati Uniti (le leggi Jim Craw), nel 1935 nella Germania nazista (le leggi di Norinberga), nel 1948 in Sud Africa (leggi dell'*apartheid*). Questi leggi discriminatorie, interdittive e segregazioniste e che praticamente riguardano tutti gli aspetti della vita (matrimonio, lavoro, ambiente, spostamenti, istruzione, ecc.), enunciano i divieti in base a criteri *nominatamente* razziali. Queste leggi non sono nuove in quanto vietano – i divieti non sono nati ieri – ma poiché iscrivono l'appartenenza "naturale" dei cittadini nella Legge. Il fallimento della fabbricazione di categorie naturaliste coerenti con gli strumenti della Scienza non fu che un accidente di poca importanza in un processo che ha mostrato di poterne abbondantemente fare a meno: la legge è arrivata per fornire la ratificazione socio-statale, istituzionale, che non era stato possibile produrre attraverso quei canali che inizialmente si ritenevano atti allo scopo. Senza che questo processo impedisse, d'altra parte, di continuare la ricerca in ambito scientifico.

La gigantesca e grottesca impresa d'antropologia fisica che il nazismo aveva perseguito al fine di enunciare

"scientificamente" la sua "verità" razziale-giuridica non era una disfunzione enigmatica, ma il frutto di una logica dei rapporti sociali anteriore che il nazismo sviluppava. Questa giustificazione scientifica proclamata con insistenza e attivamente cercata in tutte le direzioni possibili, si è rivelata, com'era prevedibile, introvabile. Particolarmente introvabile poiché, volendo ottenere una *funzionalità* della nozione di razza, si cercava, per avere una legittimazione di ordine naturale, di trovare indici che potessero coincidere con una definizioni a priori di "ariani" ed "ebrei" prodotta dal sistema nazista.

I deliri sulla "natura", razziale o sessuale dei gruppi in relazione reciproca raggiungono in seno al gruppo dominante che li produce volumi assai considerevoli nei periodi di conflitto aperto o di antagonismo esplicito. Ne sono testimoni i lavori sulle diverse "razze" umane negli Stati Uniti postschiavisti, sugli ebrei nella Germania nazista, sulle particolarità dei cromosomi sessuali nell'insieme del mondo industrializzato dopo gli anni Sessanta e sulla natura chimico-fisiologica o genetica della devianza nell'Urss contemporanea. Che sia negli Stati Uniti, nella Francia colonizzatrice, nella Germania nazista o nel sistema patriarcale transnazionale, resta impossibile, malgrado gli sforzi che furono – e sono – investiti con mezzi considerevoli e grandi energie, pretendere di dimostrate o di poter dimostrare che l'umana è divisa in gruppi eterogenei.

Categoria dunque legale, e categoria *naturale* della legge. Poiché non era perché si lasciava l'ambito delle scienze naturali per entrare in quello giuridico che si rinunciava all'idea di natura. Ben al contrario, si trattava della stessa natura e di una garanzia che riguardava lo *stesso oggetto*. La Legge piuttosto che la Scienza veniva ad assumere il ruolo di testimone di assicurazione alla molto impiegabile convinzione del carattere endo-determinato dei gruppi presenti in una data

società. Questo trasfert mostra che la razza è una categoria che inerisce i rapporti sociali, che è da loro prodotta e che li orienta. Di fatto, i rapporti sociali finiscono per esprimersi in una delle forme sovrastrutturali possibili: Istituzioni giuridiche o Scienza.

C. Formazione immaginaria, giuridicamente ratificata, materialmente efficace

Le stesse scienze sociali intrattengono una relazione di strana ambiguità, allo stesso tempo reticente e sottomessa, con la nozione di gruppo naturale. Reticente perché esse non ammettono la tesi secondo la quale le razze sono, in quanto categorie naturali, una causa efficiente, non mediatizzata, dei rapporti sociali (i sostenitori di questa tesi si trovano tra i fisici, gli antropologi fisici o gli psicologi). Sottomessa in quanto le scienze sociali accettano talvolta l'idea di categoria naturale, come fosse astratta dai rapporti sociali e, in un certo senso, avente un forma di esistenza in sé. Da qui una posizione che non regge. Un'astensione totale riguardo all'idea di natura sarebbe più comoda. *Ma* l'implicazione ideologica dell'idea di natura (e di gruppo naturale che ne discende) non può essere eliminata dalle relazioni sociali in cui occupa – anche se ripugna vederla – un posto centrale. Ideologicamente nascosta (se, come penso, l'ideologia si nasconde dietro l'"evidenza"), la forma "naturale", sotto forma di senso comune o istituzionalizzata, è al centro dei *mezzi tecnici* di cui fanno uso i rapporti di dominio e di forza per imporsi ai gruppi dominati e per conservare il loro uso.

Come categoria tecnico-giuridica, l'enunciazione dell'esistenza di gruppi naturali entra nell'ordine dei fatti materiali. Il giuridico è l'enunciato delle tecniche *ideologico-pratiche* del

dominio: lo ritroviamo come garante privilegiato di quanto nelle regole sociali è ideologicamente supposto non necessitare di garanzia poiché puro fatto di natura. Chi può andare contro la Natura, legge del mondo, la cui produzione da parte degli uomini non può che essere nulla o tautologica? Ora, nell'affermazione della specificità dei gruppi, la natura si manifesta attraverso l'iscrizione legale. Dunque, si afferma come fatto sociale nel momento stesso in cui essa pretende di essere l'origine e la ragione della società umana. È un gioco sinistro del «si farebbe come se...» e, in effetti, si fa come se.

In tal modo, il carattere naturale (la razza, il sesso), essendo divenuto una categorie legale, interviene nei rapporti sociali come tratto costrittivo e imperativo. Esso inscrive la dominazione nel corpo dell'individuo, attribuendogli il posto di dominato, ma non designandone nessuno per il dominante[40]. L'appartenenza al gruppo dominante è, al contrario, segnalata giuridicamente attraverso la non interdizione pratica, la possibilità indefinita. Spieghiamoci: legalmente nulla impedisce a un membro del gruppo dominante (che, d'altro canto, non è gruppo "naturale" se non per negazione), di entrare nella pratica delle categorie dominate, esso può fare l'operaio agricolo stagionale, cucire a domicilio, può anche fare il bucato gratuitamente per tutta la famiglia, essere pagato per fare il dattilografo, non essere pagato per allevare, nutrire, lavare e accudire bambini, esso non incontrerà, a parte il magro salario o la sua assenza, che il sarcasmo, il disprezzo o l'indifferenza. In ogni caso nessuno gli impedirà di farlo, ma, del resto, lui

40 È in questo momento preciso che interviene la rottura con il sistema tradizionale dei marchi che, per convenzione, si applicava a tutti i gruppi in presenza. Il gruppo degli schiavi, quello delle prostitute deportate, quello dei condannati, si situano in una zona mista: il marchio nel corpo è imposto solo ai dominati.

stesso non lo farà: è pura immaginazione. Poiché: 1. se nessuno nei fatti glielo impedisce; 2. nessuno glielo impone. Le due preposizioni hanno senso solo se riunite, sono importanti *tutte due e insieme*.

Mentre tutto impedisce ai membri del gruppo dominato: 1. d'effettuare contro il versamento di un salario lavori che sono socialmente definiti dal fatto stesso di essere fatti all'interno di una relazione in cui la loro gratuità è imposta; 2. di entrare in certe istituzioni dello Stato o della religione: a loro sono vietate. Per non parlare delle barriere dell'uso comune così efficaci da sbarrare la strada all'accesso a salari elevati, all'indipendenza personale, alla libertà di movimento. I dominati si trovano in una situazione simmetrica e inversa a quella dei dominanti poiché: 1. talune pratiche sono loro assolutamente vietate; 2. gli è invece assolutamente imposto di svolgere gratuitamente il lavoro domestico, d'essere mano d'opera, di avere un salario minimo (o al di sotto del minimo), ecc. E tutto questo attraverso un arsenale di mezzi, tra i quali quello giuridico.

Conclusioni

L'invenzione della natura non può essere separata dalla dominazione e dall'appropriazione di esseri umani. Essa si sviluppa in questo preciso tipo di relazioni. Ma l'appropriazione che tratta gli esseri umani come cose e da ciò trae diverse variazioni ideologiche non basta a produrre l'idea moderna di gruppo naturale: dopo tutto Aristotele parlava di natura degli schiavi, ma non nel senso che noi diamo oggi a questo termine. La parola *natura*, applicata a un qualunque oggetto stabiliva la sua destinazione nell'ordine del mondo; un ordine

regolato allora teologicamente. Affinché nasca il senso moderno bisogna che subentri un altro elemento, un fattore interno all'oggetto: quello del determinismo endogeno, che introduce lo sviluppo scientifico, e unendosi alla "destinazione" formerà questa idea nuova, il "gruppo naturale". Poiché a partire dal XVIII secolo si smette progressivamente di far riferimento a Dio per spiegare i fenomeni della materia e si introduce l'analisi delle cause meccaniche nello studio dei fenomeni, dapprima fisici e, in seguito, viventi. La posta in gioco, era d'altro canto, la concezione dell'*Uomo*, e il primo materialismo, nel corso di questo stesso secolo, sarà meccanicista (cfr. *L'Homme machine* di La Mettrie).

Se quello che si intende con il termine "naturale" è la pura materialità degli oggetti coinvolti, allora non vi è nulla di meno naturale dei gruppi in questione che, precisamente, sono costituiti *da* un tipo preciso di relazione: la relazione di potere che li costituisce in cose (nello stesso tempo "destinati a" e "meccanicamente orientati") e che li costituisce poiché essi non esistono come cose *se non* all'interno di questi rapporti. Sono i rapporti sociali in cui essi sono implicati (lo schiavismo, il matrimonio, il lavoro immigrato, ecc.) che li fabbricano in questa maniera in ogni istante; al di fuori di questi rapporti essi non esistono, *non possono neanche essere immaginati*. Essi *non* sono dei dati della natura, ma dei dati naturalizzati dei rapporti sociali.

Colette Guillaumin (1934), sociologa e antropologa, è stata ricercatrice presso il Cnrs in Francia e ha insegnato nelle università di Amiens, Ottawa e Montréal. Ha fatto parte del collettivo di *Qf* e nel 1981 ha fondato *Le Genre Humain*. Ha pubblicato saggi su numerose riviste e collaborato a varie opere collettive. I suoi volumi più noti sono *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel* (1972) e *Sexe, Race et Pratique du Pouvoir. L'idée de nature* (1992).

Parte terza

Nicole-Claude Mathieu

Per un'anatomia politica dei sessi: l'antropologia materialista di Nicole-Claude Mathieu

di Valeria Ribeiro Corossacz

Chiunque abbia letto un saggio di Nicole-Claude Mathieu o abbia ascoltato una sua conferenza sa che quello che la contraddistingue è la peculiare combinazione tra un'analisi serrata, precisa, che non tralascia niente, e il tono ironico e sagace.

Alcuni lavori di Mathieu possono risultare particolarmente complessi e impegnativi, proprio per questa sua capacità di passare al setaccio ogni aspetto, di considerare tutte le implicazioni di quanto sta esaminando, ma la sua analisi non risulta mai pesante proprio perché ad essa si accompagna l'umore dissacratorio e liberatorio che ci conduce attraverso il suo pensiero. Ciò che caratterizza il suo lavoro è, in una parola, il ritmo. Non è un caso che in uno dei suoi testi più godibili e, per certi versi, divertenti, Mathieu apre con una frase di Boris Vian: «C'è qualcosa che non funziona là dentro. Ci torno subito» (1999, p. 286)[41].

41 Le traduzioni sono a cura mia.

La lettura dei suoi saggi produce la sensazione di un occhio capace di vedere tutto, a cui non scappa niente di ciò che riguarda le relazioni sociali tra i sessi. Si può dire che questo è insieme il suo progetto e il suo metodo di lavoro, esemplificati nella citazione di Wittig posta in esergo a *L'anatomie politique*: «Esse dicono… che ogni parola deve essere passata al vaglio». Questa metodologia è dispiegata in modo tale che diventa necessario sapere leggere un testo anche «per *ciò che non dice*» (ivi, p. 300)[42], come ricordava nelle sue lezioni all'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Nei suoi testi Mathieu compie un lavoro di critica femminista alle scienze sociali, in particolare all'antropologia e alla sociologia. Il suo contributo alla disciplina antropologica rimane fondamentale. Nei suoi saggi, così come in quelli di Tabet, ritroviamo la vocazione comparativa dell'antropologia capace di mettere a confronto diverse esperienze e rappresentazioni delle società umane restituendone la specificità e unicità attraverso un'analisi erudita e appassionante. Il senso dell'approccio comparativo è, in queste autrici, recuperato proprio nel suo contenuto più rivoluzionario: allargare il senso delle possibilità umane illustrando mondi diversi per ciò che riguarda la categoria sociologica di sesso e i rapporti tra i sessi. Questa apertura scientifica della prospettiva comparativa contraddistingue il suo ultimo lavoro sullo statuto della persona donna e uomo in società matrilineari e uxori-matrilocali (2007)[43], poco studiate e integrate nelle teorie antropologiche.

42 Dove diversamente non specificato, i corsivi sono dell'autrice/autore.

43 Società in cui la residenza dei nuovi sposi è presso i parenti della sposa o presso la madre della sposa.

Contro l'androcentrismo: la sfida all'antropologia

Nel 1985, Mathieu scrive: «Non ci sono "dati" in sé. Qualunque "descrizione" è di per sé stessa già *informata* dal quadro teorico, cosciente o incosciente, dell'osservatore» ([1985] 1991a, p. 83). L'anno successivo viene pubblicato *Writing Culture: Poetics and Politics of Ethnography*, a cura di Clifford e Marcus, il cui obiettivo è riflettere su come si costruisce testualmente l'oggettività e proporre un nuovo approccio che riconosca che «le verità etnografiche sono *parziali* e incomplete» (Clifford [1986] 1997, p. 29). Nel volume non sono inclusi contributi di antropologhe femministe, la cui produzione, secondo i curatori, non sarebbe interessata «ad una riflessione sulla testualità etnografica in quanto tale» (ivi, p. 45). Questa esclusione nasce dal mancato riconoscimento del lavoro svolto in quegli anni dalle antropologhe che, proprio perché ponevano il problema dell'androcentrismo, ovvero della parzialità sessuata nei resoconti etnografici, e di come questo si affermasse nella costruzione – intesa anche come scrittura - del testo, proponevano nuove etnografie, nel senso di pratiche e scritture. «Le verità sono parziali» è una scoperta che abitualmente si attribuisce all'antropologia "post-moderna" e non all'antropologia femminista.

La parzialità, viceversa, è stata una delle critiche rivolte più spesso all'antropologia femminista e di genere: in esse si "escluderebbe" il punto di vista degli uomini dalle analisi e dalle teorizzazioni. Si tratterebbe quindi di un'antropologia sulle donne, e per questo parziale, in sostanza scientificamente non equivalente alle varie "antropologia politica, economica", considerate come oggettive. A questo riguardo Mathieu spiega in modo chiaro come l'antropologia delle donne sia un'antropologia dei sessi, ossia un'antropologia che si concentra

sull'«analisi del funzionamento sociale e della *definizione reciproca* dei sessi (in cui reciproca, dialettica, non significa egualitaria)» ([1985], 1991a, p. 81).

La critica che Mathieu porta avanti nell'illustrare l'impostazione androcentrica dell'antropologia permette di capire come uomini e donne non siano in una posizione di eguaglianza nella maggior parte delle società studiate e di quelle di provenienza di antropologi e antropologhe, e come dunque sia necessario partire proprio dal riconoscimento di questa disparità. «Che si tratti di ideologie scientifiche o di ideologie di differenti società, *l'invisibilità* degli attori sociali *uomini*, in quanto gruppo *sessuato* (ovvero definito nei e dai rapporti economici, giuridici, riproduttivi che intrattengono con l'altro gruppo di sesso: le donne) dipendeva (e dipende ancora) dall'invisibilità delle donne in quanto attori sociali e dalla loro rappresentazione come, per così dire, dei *sessi non attori*…» (Ibid.). L'obiettivo dunque è riconoscere il meccanismo centrale dell'androcentrismo, ovvero «far equivalere uomo a essere umano» (ivi, p. 95), che comporta considerare le donne come soggetti particolari, specifici (perché condizionate dalla *loro natura biologica*), e gli uomini come soggetti universali.

L'androcentrismo struttura sia le società studiate, sia quelle da cui provengono antropologi e antropologhe, ed è un elemento centrale per comprendere come sia possibile che nei resoconti etnografici non si produca una vera conoscenza sul funzionamento delle società studiate, ma si riproducano certe rappresentazioni – dominanti – su di esse. «Il problema dell'androcentrismo non è pertanto necessariamente in certi concetti – che possono presentare una visione almeno parzialmente giusta della realtà dell'oppressione delle donne – ma piuttosto nell'accezione implicita di queste realtà come qualcosa di culturalmente universale (e spesso "naturalmente"),

ciò che ha impedito per lungo tempo qualsiasi messa in discussione, qualsiasi nuova ricerca» (ivi, p. 124).

La violenza maschile contro le donne

Sempre nel 1985 Mathieu affronta, in un altro saggio, il tema della violenza maschile contro le donne, intesa come «la violenza fisica e le costrizioni materiali e mentali» ([1985] 1991b, p. 212), mettendone in risalto le continuità con l'androcentrismo. Secondo Mathieu infatti l'androcentrismo, strutturando le forme della conoscenza dei rapporti sociali in modo da rappresentare gli uomini come soggetti universali e le donne come soggetti particolari, rende invisibile la violenza e l'oppressione degli uomini sulle donne. Una delle forme di questa violenza è proprio l'atteggiamento che evita di «riconoscere la struttura di potere oggettivo tra i sessi» (ivi, p. 170), considerando il punto di vista maschile come il punto di vista generale.

Il saggio analizza la questione della conoscenza che il gruppo dominante (gli uomini) e il gruppo dominato (le donne) hanno della dominazione (ivi, p. 147). Mathieu nota come nelle analisi etnologiche in cui si riconosce l'esistenza del rapporto di dominio degli uomini sulle donne (in particolare sull'uso del corpo), si affermi, in modo più o meno esplicito, che le donne acconsentano o accettino questo rapporto di dominazione, condividendone le idee (ivi, p. 153). Ma che cos'è il consenso? Un accordo tra eguali. Eppure, ci dice Mathieu, uomini e donne non sono in una relazione simmetrica, poiché sono in un rapporto di forza – le relazioni sociali tra i sessi – e hanno quindi interessi diversi. La rappresentazione in termini di simmetria di questo rapporto è già una forma di androcentrismo. Non trattandosi di una relazione simmetrica, non è

possibile lo stesso grado o tipo di conoscenza del rapporto di dominazione da parte di dominati e dominanti, e conseguentemente non si può parlare di consenso.

Ed è su questo punto che l'analisi di Mathieu offre un contributo fondamentale per comprendere, in tutte le società, gli effetti della dominazione maschile sulla coscienza delle donne: «Tra i dominati esistono diversi tipi di coscienza e di produzione della conoscenza, frammentati e contraddittori, prodotti come tali esattamente dai meccanismi stessi dell'oppressione» (ivi, p. 140-141). Questa esperienza di una coscienza frammentaria e contraddittoria del vissuto della dominazione è ciò che risulta più difficile da comprendere per coloro che sono nella posizione dominante. La constatazione delle donne di essere in una condizione di oppressione non significa esprimere un consenso ad essa: «una constatazione forzata non è un consenso» (ivi, p. 212). Mathieu dimostra come «la violenza principale della dominazione consista nel *limitare* le possibilità, il raggio di azione e di pensiero dell'oppresso/a» limitandone dunque anche l'accesso «*alle rappresentazioni della dominazione*» (ivi, p. 216). Vi è inoltre la negazione dell'esperienza di oppressione, proprio perché «è del tutto *insopportabile* e traumatico riconoscer*si* in quanto oppresso/a» (ivi, p. 219). Adeguarsi a un rapporto di forza non significa dunque accettarlo, è piuttosto un modo per sopravvivere a una situazione in cui si sa che trasgredendo alle norme culturali, si pagherà un prezzo molto alto.

Il tema della violenza maschile contro le donne è ripreso da Mathieu nell'analisi de *Il dominio maschile* di Bourdieu (1998). In particolare viene criticato l'uso del concetto di violenza simbolica come parte centrale della dominazione maschile, poiché esso ridimensiona il carattere materiale dei meccanismi di oppressione delle donne. Mathieu ne illustra le

conseguenze sulla rappresentazione che l'autore fa della posizione delle donne nelle esperienze di dominazione maschile: pur inconsciamente, esse parteciperebbero alla sua riproduzione sul piano simbolico. La «simmetrizzazione» della posizione di uomini e donne nei rapporti tra i sessi porta Bourdieu a considerare i due gruppi come «dominati dalla dominazione» (Mathieu, 1999, p. 308), e «suggerire che le donne fanno la loro oppressione *così come* gli uomini fanno il dominio, ma nella non-coscienza» (ivi, p. 317). Ribaltando la questione, Mathieu ricorda che «il compito più urgente è di approfondire l'analisi delle diverse *forme di resistenza al sistema* da parte delle donne, e dei meccanismi *della resistenza degli uomini* a queste resistenze» (ivi, p. 316).

Sesso sociale: oltre l'evidenza e le sovversioni di genere

La visione cristallina e rigorosa dei rapporti tra i sessi che Mathieu propone può lasciare la sensazione che non ci siano vie d'uscita. È proprio questa consapevolezza che la conduce, insieme ad altre autrici di questo volume, a suggerire che è necessario liberarsi dal sesso in quanto categoria di organizzazione delle relazioni sociali per superare le diseguaglianze tra uomini e donne. La sua teorizzazione della precedenza del genere sul sesso è alla base della definizione di «sesso sociale» da lei impiegata e discussa nel saggio che pubblichiamo.

L'attenzione «alle condizioni sociali oggettive» ha portato Mathieu ad essere critica verso il femminismo postmoderno e la produzione teorica *queer* statunitense che avrebbero abbandonato «l'analisi dei rapporti sociali concreti» (1994, p. 56). In particolare va ricordata la sua lettura critica di Butler e del suo *gender trouble*, di cui è stata in Francia una delle prime

lettrici quando era ancora abbastanza sconosciuta (Falquet 2011, p. 13). Viceversa Mathieu non è discussa nei principali testi della teoria *queer*. Si potrebbe dire che le discontinuità di genere, oggetto della riflessione di Butler (1990), siano viste da Mathieu ancora imbricate nel sistema dei rapporti sociali tra i sessi, per questo problematiche e non come un atto di contestazione.

Nel suo testo sulle *performances* di Madonna (1994), Mathieu discute la pratica del travestitismo, intesa come esperienza che permetterebbe di trasgredire, sovvertire e/o scompigliare "i generi". Ricorrendo ad esempi etnologici, l'antropologa fa notare che nell'ambio del *cross-gendering* gli occidentali non sono i primi, e come lo scambio di ruoli abbia dei limiti: gli uomini che si vogliono travestire o si travestono da donna «non hanno l'intenzione di fare il benché minimo passo verso la realtà riservata alle donne» (ivi, p. 65). Con questa osservazione, Mathieu ci ricorda che «l'inversione di sesso non è necessariamente una sovversione di genere» (ivi, p. 62), e che le pratiche di travestitismo non «denaturalizzano il sesso», poiché non alterano «lo statuto materiale assegnato alle persone sotto il pretesto del sesso» (ivi, p. 67). La sua critica dunque è rivolta a quel pensiero che, valorizzando le infinite possibilità di vivere/performare il genere e la propria sessualità, lascia in secondo piano l'organizzazione del sesso sociale che «continua nelle nostre società, e in modo ben peggiore altrove, a poggiare sull'oppressione delle donne» (Ibid.). La sua formazione di antropologa le permette di avere una visione globale, ma non universalizzante, della condizione delle donne in quanto gruppo e a denunciare quel «relativismo estremo che tende a proibire qualsiasi generalizzazione transculturale o tra classi sui rapporti tra i sessi in nome delle infinite differenze culturali o subculturali tra le donne» (ivi, p. 55).

Sesso e genere[44]

di Nicole-Claude Mathieu

Differenziazione biologica, differenziazione sociale

Si è ormai soliti distinguere e contrapporre sesso e genere (*gender* in lingua inglese) ovvero ciò che rileverebbe della biologia e ciò che sarebbe determinato dall'ordine sociale. In biologia, la differenziazione sessuale si riferisce all'acquisizione di proprietà *funzionali* differenti per via di cellule simili. La differenza è, pertanto, l'esito di una differenziazione. Lo studio delle società animali, tra cui quella dei nostri simili – gli altri primati –, mostra l'esistenza di un'estrema varietà che va dalla più ampia diversità alla quasi-similitudine nella "differenza" – l'asimmetria tra maschi e femmine – dei caratteri sessuali secondari e dei comportamenti che assicurano la riproduzione, l'allevamento dei piccoli e il procacciamento del cibo (cfr. per es. Hrdy, 1981). L'umanità fa parte delle specie a riproduzione sessuata. Essa presenta, dunque, due *sessi* anatomo-fisiologici che hanno come sola funzione quella di produrre nuovi individui della specie. Tuttavia, la sua caratteristica specifica, già rintracciabile presso i primati superiori, è la perdita dell'estro (coincidenza presso le femmine animali tra eccitazione sessuale e periodo fecondo). Da ciò discende per le donne la possibilità di desiderio o di accoppiamento senza rischio di gravidanza, ma anche quella di avere una gravidanza senza desiderio sessuale (lo stupro, atto sociale, sembra essere proprio della specie umana). Con estrema monotonia, le società umane *sovradeterminano* la differenziazione biologica, assegnando ai due sessi funzioni differenti (divise, separate e generalmente

44 *Sexe et genr*e (Mathieu, 2000). Traduzione di Sara Garbagnoli.

gerarchizzate) nell'ambito del corpo sociale considerato *nella sua interezza*. Vi applicano una "grammatica": un genere (un tipo) "femminile" è culturalmente imposto alla femmina per fare di lei una donna ed un genere "maschile" al maschio per fare di lui un uomo. Il genere opera materialmente in due ambiti fondamentali: 1. la divisione socio-sessuata del lavoro e dei mezzi di produzione e 2. l'organizzazione sociale del lavoro di procreazione in cui le *capacità* riproduttive delle donne sono trasformate e molto frequentemente enfatizzate attraverso molteplici interventi sociali (Tabet, [1985] 1998). Gli altri aspetti del genere – le differenze nel vestire, nei comportamenti, nelle attitudini fisiche e psicologiche, l'ineguale accesso alle risorse materiali (Tabet, [1979] 1998) e mentali (Mathieu, [1985] 1991) e così via – sono marchi o conseguenze di questa differenziazione sociale di base.

In questo modo, l'estensione alla quasi totalità dell'esperienza umana di ciò che non è che una differenziazione funzionale in *un* ambito specifico porta la maggioranza degli esseri umani a pensare la *differenza* dei sessi come una divisione ontologica irriducibile in cui sesso e genere coincidono, ogni sesso-genere escludendo l'altro. Ma la grammatica del genere, ideale e fattuale, oltrepassa sovente l'"evidenza" biologica della bicategorizzazione – essa stessa, tra l'altro, problematica – come lo mostra lo studio della complessità dei meccanismi della determinazione del sesso (Peyre e Wiels, 1997) e degli stati intersessuali. Alcune società diverse da quelle occidentali moderne e alcuni fenomeni marginali delle nostre società indicano che né le definizioni di sesso o di genere, né le frontiere tra i sessi e/o i generi sono poi così chiare.

Altri sessi e altri generi

Il concetto di sesso sembra essere universale. Françoise Héritier (1996), ad esempio, individua nella differenza anatomica tra i sessi «l'imprescindibile baluardo del pensiero», ciò che fonda la coppia oppositiva identico/differente che sta all'origine dei sistemi concettuali binari. Eppure, le teorie sull'origine della bipartizione, sulla sua funzione nella procreazione, sul sesso "reale" di un neonato divergono in modo sostanziale in un arco temporale che va da prima di Aristotele ai biologi moderni e da un punto all'altro del pianeta. A seconda delle diverse società, o ci sono sempre stati due sessi (per ordine divino o naturale) oppure, in principio, uno o due esseri dello stesso sesso (ma in modo significativo già sessuati o androgini – il che è la stessa cosa). Per quanto riguarda la procreazione o è solo l'uomo – o solo la donna – oppure la donna con l'ausilio di uno spirito che contribuisce alla concezione del nascituro; a volte tanto il padre che la madre sono necessari per continuare a produrre biologicamente il bambino *dopo* la nascita, ecc. Altre volte, poi, il bambino cambia sesso durante il parto oppure non ha il sesso che possiede in apparenza. Tuttavia, malgrado la diversità delle rappresentazioni del sesso e della sessualità, le società istituiscono concretamente (attraverso riti, regole matrimoniali e prescrizioni varie) *una* differenza tra i sessi e la loro "complementarità", molto spesso gerarchica (Mathieu, 1991). Nella gran parte delle società, la bipartizione di genere si calca sulla bipartizione di sesso e si realizza in forma normale e normata nell'eterosessualità. Il genere "traduce" il sesso. Occorre che si dia una *corrispondenza* tra genere e sesso, il sesso essendo prioritario. Da ciò discende, per i transessuali moderni, la necessità di cambiare sesso per essere in conformità con il genere percepito come proprio (ovvero quello del

sesso opposto). Presso gli Inuit, poi, si usa vestire e crescere una neonata come fosse un neonato (travestitismo) qualora si ritenga che la persona che si è reincarnata in lei fosse di sesso maschile (o viceversa). Il che produce una sorta di "terzo sesso" almeno fino al momento del matrimonio eterosessuale nel quale il (o la) giovane torna al suo sesso/genere "biologico".

Una seconda modalità di concepire il rapporto tra sesso e genere è quella, invece, di interinare la loro eventuale divergenza dando priorità al genere ovvero alla bipartizione sociale delle funzioni e delle attitudini. Il genere può essere un simbolo del sesso (e viceversa). Si tratta di una logica pratica più "eterosociale" che eterosessuale, che permette una certa adattabilità nei comportamenti, inclusi quelli sessuali. Tale logica spiega come i moderni travestiti (stigmatizzati socialmente) o i *berdaches* amerindii (individui che passano ufficialmente al genere opposto) non desiderino cambiare sesso, ma solo manifestare la loro preferenza per l'altro genere. In Africa, i casi di matrimoni istituzionali tra uomini o tra donne in cui le norme di genere (le prerogative del "marito" e i servigi della "sposa") venivano rispettate attestano che il matrimonio non si definisce principalmente attraverso la funzione riproduttiva – come già pertinentemente mostrato dalle analisi di Lévi–Strauss (1956) – ma assicura, viceversa, un insieme di diritti del sesso/genere "uomo" sul sesso/genere "donna".

Differenti analisi del rapporto tra sesso e genere

Fatta eccezione per qualche saggio di autori molto noti – quali Friedrich Engels (1884), Margaret Mead (1935; 1948), Virginia Woolf (1929; 1938) o Simone de Beauvoir (1949) –, la questione della costruzione sociale delle differenze tra i

sessi è stata trattata in modo marginale nel campo delle scienze umane – e tuttora lo è, come lo prova l'invisibilità, per non dire lo spregio, subiti ancora oggi in ambito accademico dalle ricerche femministe, in special modo in Francia, se si paragona la situazione presente con quella di altri Paesi europei. Prima del riemergere dei movimenti femministi alla fine degli anni Sessanta, la storia s'interessava, al più, a qualche figura di donna di potere e/o celebre; la psicologia e la psicanalisi alle "differenze tra i sessi" al crinale tra biologia e socializzazione (dibattito *nature/nurture*), la psicologia e la sociologia ai "ruoli sessuali" attesi o prescritti (cosa che già, comunque, segnava un progresso). L'etnologia constatava la "complementarietà tra i sessi" e talvolta s'interrogava sui suoi fondamenti (dibattito natura/cultura).

C'è da osservare che con il nascere degli studi femministi, tanto negli Stati Uniti che altrove, non si parlava di "genere" ma di *donne*: della loro invisibilizzazione in una società e in una scienza androcentriche, della loro oppressione / del loro sfruttamento da parte degli *uomini* e delle condizioni della loro liberazione. Pensavamo e lottavamo "in quanto donne". Ma cos'è una donna? I dibattiti tra le tendenze dei movimenti "delle donne" si riferiscono a diverse concezioni che riguardano il *rapporto tra sesso e genere* di cui alcune non differiscono granché dai due approcci appena evocati. Una tendenza francese, ispirata da una certa psicanalisi, può iscriversi nella prima modalità di pensiero focalizzata sulla nozione di sesso: l'uomo e la donna sono diversi. Il problema sta nel fatto che la nostra società non ha ancora consentito alla donna di "venire alla luce", psicologicamente e socialmente, nella specificità che la contraddistingue. Più numerosi sono gli approcci analitici che si possono, invece, ascrivere alla seconda maniera di pensare l'articolazione sesso/genere (che lascia spazio all'ambiguità

che lega i due termini). Essi si riferiscono alle *modalità* di costruzione del genere concepito come elaborazione culturale della differenza sessuale e portano alla luce, analizzandole, le ineguaglianze tra i sessi in modo da poter ripensare una ripartizione equa delle attribuzioni dei due generi. Esiste, poi, un terzo modo di concettualizzare l'articolazione tra sesso e genere (espresso in Francia dal collettivo della rivista *Questions féministes*, 1977/1980), che considera i sessi non come mere categorie biosociali, ma come vere e proprie classi (in senso marxiano) costituite da e nell'ambito del rapporto di dominazione degli uomini sulle donne. E ciò diventa l'*asse stesso* della definizione di genere (e della sua precedenza sul sesso, cfr. Delphy, 1991): il genere *costruisce* il sesso. Le tendenze di lesbismo politico vicine a questa corrente considerano l'eterosessualità non come una variante del comportamento sessuale, ma come il sistema che fonda la definizione stessa di "donne" attraverso una relazione obbligatoria di dipendenza dagli uomini. Se Simone de Beauvoir aveva affermato «Non si nasce donna, lo si diventa», Monique Wittig, nel 1980, si esprimeva così: «"Donna" ha senso solo nei sistemi simbolici ed economici eterosessuali. Le lesbiche non sono donne».

Le critiche femministe delle scienze hanno attaccato, tra gli altri aspetti, la naturalizzazione della categoria "donna". Dinanzi all'amalgama biofisiopsicologico che la definiva e all'occultamento delle relazioni di dominazione che la costituiscono, era necessario introdurre analisi, *ergo* categorie, che mostrassero chiaramente il funzionamento sociale della categorizzazione operata attraverso il sesso. In Francia sono state così elaborate le nozioni di «sesso sociale» (Mathieu, 1971/1991), di «sessaggio» (Guillaumin, 1978/1992), coniato in riferimento a schiavitù/servaggio per designare un sistema di appropriazione delle donne (*sessismo*, dal senso più

ristretto, si riferiva, piuttosto ad attitudini), e l'espressione, rapidamente generalizzatasi nei paesi francofoni, di «rapporti *sociali* di sesso» corrispondente dell'inglese *gender relations* (rapporti di genere). Negli Stati Uniti, il termine *gender*, sino ad allora impiegato in studi psicologici dell'identità personale (ad esempio nei lavori di John Money e di Robert Stoller, 1968) ha acquisito un'accezione sociologica (ad esempio, in Oakley, 1972). E l'antropologa Gayle Rubin ([1975] 1999), ha proposto l'espressione *sex/gender systems* per sottolineare l'interdipendenza sistemica tra i regimi matrimoniali che opprimono le donne (nell'ambito dei quali esse non hanno i "diritti" – privilegio di genere – che gli uomini hanno su di loro e la loro sessualità) e i più globali processi economici e politici.

Derive della nozione di genere

A partire dagli anni Ottanta si assiste negli scritti femministi (ma non solo), in quelli inglesi (e più recentemente anche in quelli francesi), ad una tendenza all'impiego esclusivo del termine "genere". Il che presenta alcuni problemi:

1. Il termine "genere" impiegato isolatamente tende a nascondere che il "sesso" (la definizione ideologico-pratica che ne si dà) funziona come parametro nella variabilità dei rapporti sociali concreti e delle elaborazioni simboliche. Qualunque siano le modalità di articolazione tra sesso e genere, si può evidenziare un funzionamento asimmetrico del genere (e delle sue trasgressioni) in funzione del sesso. Ci sono certamente dei generi "uomo-donna", ma in basso alla base della scala del genere ci sono gli esseri-femmine: sesso sociale "donna" (Mathieu, [1989] 1991). Come nel caso della sostituzione del

termine "razza" con il termine "etnia", lasciare il sesso fuori gioco rischia di mantenere per il sesso tanto lo statuto di realtà inevitabile che quello di reale immutabile, dimenticando che la "biologia" – e soprattutto la fisiologia della fecondità – è ampiamente determinata dal contesto sociale.

2. Certo le analisi femministe dimostrano che il funzionamento del genere, compreso quello delle strutture socio-cognitive (Hurtig e Pichevin, 1991) è gerarchico. Ma il termine continua ad essere maggioritariamente inteso come una bicategorizzazione qualunque (e non una gerarchizzazione). Parlare di *Gender Studies* è, così, decisamente meno imbarazzante (o "particolaristico") di parlare di *Women's Studies* o di *Gay and Lesbian Studies*. Il che permette di fare ricerca sugli aspetti simbolici ed ideologici di maschile e di femminile senza esplicitamente riferirsi all'oppressione del sesso femminile.

3. Occorre inoltre osservare che numerosi scritti in inglese, compresi alcuni testi femministi, utilizzano *gender* con sensi diversi e, soprattutto, come eufemismo per *sex* (il che aggiunge confusione alla confusione frequente tra *sesso* e *sessualità*). Per Brigitte Lhomond (1997) l'abbandono di qualunque distinzione tra sesso e genere implica il rischio di naturalizzare il genere.

A partire dagli anni Novanta si manifesta negli Stati Uniti una nuova deriva della categoria "genere", così come essa opera, per esempio, in alcuni concerti della cantante Madonna o è rivendicata da attivisti e universitari che si definiscono come appartenenti al movimento o alla teoria *queer* (*Queer*, strano, strambo, è l'insulto che designa gli omosessuali, ed è ripreso da alcuni militanti per indicare tutte le categorie sessuali che differiscono dall'eterosessualità normativa: omosessuali, lesbiche, transessuali, travestiti, bisessuali, ecc.). Richiamandosi ad una forma di postmodernismo e rimproverando

ai movimenti femministi, gay e lesbici di essersi centrati sulle questioni delle identità collettive, i queer ritengono che le categorie di opposizione binaria (uomo/donna, eterosessuale/omosessuale) siano superate o "essenzialiste" (ma sono costruite dall'oppressione!). Si tratta per loro di superare il genere (*transgendering*), mischiando, disturbando, *troubling* (Butler 1990) le categorie di sesso e sessualità. Ci si interessa al/ai genere/i in quanto "rappresentazioni" quasi-teatrali (*performance*) che ognuno può mettere in scena a suo piacimento (cfr. gli articoli critici di Collin. 1994; Charest, 1994; Mathieu, 1994). In tali analisi, gli aspetti simbolici, discorsivi e parodici del genere sono privilegiati a scapito della realtà materiale e storica delle oppressioni subite dalle donne e tale tendenza incontra vive opposizioni presso correnti lesbiche e femministe (soprattutto "di colore") tanto negli Stati Uniti che nel Terzo Mondo.

Tre dibattiti sulle categorie di genere e di sesso

L'attualità sociale, tanto analitica quanto giuridica, delle categorie di sesso e di genere si manifesta, nei vari Paesi occidentali, attraverso tre dibattiti.

1. La "femminilizzazione" del linguaggio. Nella maggior parte delle lingue europee e con gradi diversi a seconda dei diversi contesti, il genere grammaticale esprime la gerarchia: il maschile rappresenta il generale e, al plurale, ingloba il femminile. La contestazione femminista dell'invisibilizzazione del sesso/genere "donna" ha prodotto da subito, nei romanzi, nei saggi, nei manifesti diversi artifici creativi: declinare tutte le parole al femminile (raro, ma d'effetto!) oppure utilizzare il

femminile plurale marcandolo tipograficamente per designare un gruppo misto (*StudentInnen*, *les étudiantEs*, *studentessE*) oppure evitando il più possibile i termini che tradiscano il sesso, oppure ancora, impiegare un termine "neutro" e universalizzante – ad esempio, in francese, l'*on* (Wittig, [1985] 1992) o, in inglese, sostituire *chairman* con *chairperson*, e così via. In Quebec, vent'anni fa l'Ufficio della lingua francese ha redatto alcune raccomandazioni sulla femminilizzazione o bisessualizzazione dei termini: ad esempio, «un*e professeure*», «*les étudiant-e-s*». (Sui rischi insiti nel lavoro della Commissione di femminizzazione dei nomi di mestiere in Francia, cfr. Houdebine-Gravaud, 1999).

Ma cosa presuppone la "femminilizzazione"? Claire Michard (1999) afferma che i significanti maschili/femminili non esprimono significati simmetrici maschio (umano)/femmina (umana) – come lo presuppone la linguistica classica parlando di "genere naturale" o genere "vero" – ma l'opposizione umano/*femmina*. Ci si può, così, chiedere se una sovrasessua(liz)zazione del linguaggio non blocchi ulteriormente la possibilità di evolvere verso un'abolizione del genere.

2. La cosiddetta rappresentanza politica paritaria (*parité*) tra donne e uomini è all'ordine del giorno in Europa e alcuni Paesi l'hanno quasi raggiunta. Le possibilità e, soprattutto, le modalità di tale parità discendono strettamente dalle diverse tradizioni politiche. In Francia, vivi dibattiti oppongono le femministe tra loro. Tutte concordano sul fatto che sia il *sesso/genere* "donne" ad essere inferiorizzato, ma per alcune di esse occorre fare del "sesso" una categoria legale della rappresentazione politica, laddove altre temono che una tale riforma interini l'idea, già profondamente radicata, di una natura differente che distinguerebbe donne e uomini, ovvero di un riferimento ad una specificità sessuata di valori, di pensiero,

di azione – laddove la minorazione delle donne è, invece, questione di "genere".

3. Da pochi anni alcuni movimenti sociali cercano di contestare la preminenza della *differenza dei sessi* proprio nell'ambito che sembrava essere la sua riserva di caccia: la famiglia e, più specificatamente, la filiazione e la "parentalità". Se è facile constatare che la famiglia non è più costituita ai giorni nostri (supponiamo lo sia stata mai un giorno) dalla triade padre/madre/figli(o/a) – lo testimoniano le famiglie cosiddette monoparentali (nelle statistiche si tratta del nucleo costituito a partire dalla madre come unica presenza genitoriale a seguito di abbandono, divorzio o stupro) – le famiglie ricostituite, le famiglie d'adozione, le donne che fanno ricorso alla procreazione medicalmente assistita, le unioni omosessuali in cui i membri della coppia possono essere genitori biologici o desiderare adottare. Gay e lesbiche chiedono attualmente il riconoscimento ufficiale delle "omoparentalità" nell'ambito della pluralità di tali situazioni in cui niente impedirebbe ai nuovi nati di avere più di due genitori (biologici e/o sociali) – il che non farebbe che ampliare ulteriormente la molteplicità di forme di "famiglia" già note all'etnologia. In stretta connessione con tali rivendicazioni sono state formulate domande di legalizzazione di unioni tra persone dello stesso sesso sotto forma, in certi Paesi, di veri e propri matrimoni civili o religiosi o, altrove, sotto altre forme di riconoscimento giuridico, ad esempio, il Pacs in Francia. La parte dei movimenti omosessuali che sostiene questa rivendicazione afferma di lottare contro una discriminazione che accorda alle sole persone eterosessuali (sposate o conviventi) il riconoscimento sociale della loro unione, con i vantaggi in termini di diritti che ne discendono. Un'altra componente dei movimenti gay, lesbici e femministi ricorda che la famiglia è l'espressione dell'"eterosessismo" che

le loro lotte precedenti avevano denunciato, che essa produce la dipendenza dei più deboli socialmente e che un'altra soluzione possibile potrebbe essere il riconoscimento di diritti in capo alla persona singola e non alla coppia.

Nicole-Claude Mathieu è antropologa. Ha insegnato presso l'Ehess di Parigi e fa parte del Laboratoire d'Anthropologie Sociale del Cnrs. Cofondatrice di *Qf*, è nella segreteria di redazione della rivista *L'Homme*. Dagli anni Settanta ha svolto ricerche sulla categorizzazione di sesso. I suoi saggi principali – molti dei quali pubblicati in riviste internazionali – sono raccolti nel volume *L'anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe* (1991). Ha diretto la silloge *L'arraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes* (1985).

Parte quarta

Paola Tabet

Paola Tabet e la costruzione sociale della disuguaglianza tra i sessi

di Maria Gabriella Da Re

La grande beffa (Tabet, 2004) sembra riassumere con icastica brevità il dramma storico delle donne. Non esprime solo la loro subalternità e secondarietà. Esprime l'inganno inconsapevolmente beffardo di sistemi sociali apparentemente costruiti su parole quali natura, religione, destino, differenza e persino uguaglianza, diritti e rispetto. La realtà è diversa: alle donne nella loro storia di esseri umani è stato fatto un bidone (e il francese *La Grande Arnaque* rende meglio di "beffa" lo storico imbroglio). Per avere prestigio sociale, nome, rispetto, ricchezze e anche solo per sopravvivere, le donne sono state costrette, non potendo accedervi in quanto individui, a scambiare con l'altro sesso le specifiche qualità del loro corpo: sessualità e capacità riproduttiva.

Da dove è partita Paola Tabet per approdare a una così complessa teoria?

Tutto è cominciato – ce lo racconta lei stessa in una lunga intervista rilasciata a Mathieu Trachman nel 2009 – da alcuni incontri e abbandoni di ordine intellettuale e da alcune

esperienze: esperienze di donna negli anni del post sessantotto, i viaggi, un tentativo fallimentare di vivere in una comune con i suoi due figli, l'abbandono dei precedenti studi di filologia e demologia, l'incontro con l'antropologia (precisamente con *Antropologia strutturale* di Lévi-Strauss) e con la letteratura femminista e il gruppo di "Questions féministes" (e in particolare con Christine Delphy, Nicole-Claude Mathieu, Colette Guillaumin, Monique Wittig). Un incontro fatale, quest'ultimo, i cui esiti ancora non si sono esauriti: «La gioia di trovare delle amiche, delle idee comuni, un costante stimolo intellettuale» (Trachman, 2009). Di qui un impegno di ricerca e politico al contempo, perseguito con coerenza assoluta per più di trent'anni.

Il primo libro, *C'era una volta. Rimosso e immaginario in una comunità dell'Appennino toscano* (1978), frutto di uno studio condotto in un paese dove tra il '64 e il '66 aveva raccolto testi tradizionali e nel 1974 osservato il mutamento culturale e sociale, rappresenta l'addio alla demologia, ma contiene in alcuni passaggi l'impostazione teorica del saggio successivo sulla divisione sessuale del lavoro e ha già in bibliografia l'antologia seminale di Rayna Reiter, *Toward an Anthropology of women* (1975) con il saggio di Gayle Rubin, *The traffic in woman*, in cui si ha una prima formulazione della categoria di *gender (*genere) che ha rivoluzionato gli studi sulle donne in tutte le scienze umane e sociali. Da allora l'oggetto della ricerca di Tabet è sempre lo stesso, visto da angolature diverse. La divisione sessuale del lavoro, la riproduzione come lavoro, lo scambio sessuo-economico e i nessi sistemici che connettono tali ambiti in società antiche e moderne, definiscono una condizione storica chiara e univoca che non ha niente a che fare con i temi della soggettività, della differenza, della complementarità tra i sessi, né con l'amore e neppure

con la sessualità in sé. Una microfisica del potere, per dirla con Foucault (1976), che passa attraverso le regole d'uso del corpo femminile, un uso minuto e complesso, un controllo delle mani, dei piedi, del ventre, dei seni, degli organi sessuali, che si esprime attraverso ideologie e norme relative a tutto, dall'abbigliamento all'alimentazione, al modo di camminare, ai luoghi e i tempi leciti e non, fino alle modificazioni e alle mutilazioni. L'esperienza e la conoscenza delle donne viene limitata agli ambiti a loro destinati, e nel tempo lungo della storia la resistenza femminile al dominio maschile è stata pagata ad altissimo prezzo.

Corpi e utensili

Primo, ma già compiuto passo nel percorso d'identificazione della costruzione sociale della disuguaglianza tra i sessi, il saggio *Les mains, les outils, les armes* (1979) rappresenta nel panorama degli studi sulla divisione del lavoro tra i sessi una rottura dell'orizzonte teorico classico. Gli studi o le riflessioni sul tema di antropologi dell'importanza di Lévi-Strauss, Leroi-Gourhan e anche del più giovane Godelier – per non parlare di Murdock e Firth – pur con argomenti diversi, interpretavano le ormai abbondanti informazioni alla luce di un modello descrittivo universale basato sulle idee di reciprocità e complementarità tra i sessi nel lavoro, dunque di eguaglianza funzionale. In ultima istanza ricorrevano alle "limitazioni naturali" delle donne, fondamentalmente le gravidanze e la cura dei bambini. L'analisi comparativa di Murdock e Provost (1973) aveva prodotto una famosa tabella sulla ripartizione tra i sessi di 50 attività lavorative in 185 società, che rispecchiava perfettamente tale modello. Mettendo in evidenza le forzature

ideologiche di alcuni autori e soprattutto scavando nelle descrizioni etnografiche delle singole attività, Tabet modifica la domanda che si ponevano gli studiosi della divisione sessuale del lavoro. «Chi fa che cosa?» diventa «chi fa con che cosa?». Ovvero: quali strumenti usano le donne e quali gli uomini? Improvvisamente sulla lunga lista del Murdock e Prevost si proietta una luce nuova, inedita, e i risultati appaiono interpretabili in modo diverso: perché le donne non praticano quasi universalmente la caccia grossa, la pesca d'altura, l'aratura, perché ovunque nel mondo la ceramica fatta a mano passa in mani maschili con la scoperta del tornio? Non sono le attività il problema, ma gli strumenti, le armi, l'aratro, il tornio, gli arponi, ecc.

Con dati provenienti soprattutto dalle società di caccia e raccolta, ma con significative proiezioni verso società più stratificate e complesse, Tabet legge la divisione sessuale del lavoro in tali società come luogo dove viene fondata la dipendenza delle donna dagli uomini grazie al sistematico e strutturale "sottoequipaggiamento" ("gap") tecnico delle donne, funzionale ai rapporti di potere.

Le donne usano generalmente gli strumenti più semplici di ogni società (i meno evoluti tecnicamente e dunque meno produttivi) e non hanno accesso agli strumenti più potenti, vale a dire le armi. Anche se l'apporto in termini energetici delle donne raccoglitrici è spesso più importante per la sopravvivenza del gruppo di quello degli uomini cacciatori, la caccia è considerata più prestigiosa non tanto sulla base di costruzioni simboliche, ma per il valore strategico oggettivo delle armi stesse dal punto di vista del controllo delle risorse e delle persone. La cosiddetta complementarità è in realtà dipendenza.

Corpi fecondi

Con *Fertilité naturelle, reproduction forcée* (Tabet [1985] 1998b) viene affrontata la riproduzione, quella specie di terra di nessuno, non analizzata, lasciata aproblematicamente come naturale, ma sempre richiamata come chiave di volta per spiegare la condizione di subalternità femminile. Lo spazio tra la produzione di ovuli e di spermatozoi e la produzione di bambini non è affatto neutro, né tanto meno solo biologico; il passaggio tra potenzialità biologica e fatto riproduttivo non è innocente, ma terreno di conflitti e di contraddizioni su cui si fondano i rapporti tra i sessi, l'organizzazione sociale della sessualità, lo scambio delle donne, la loro dominazione. La stessa nozione di "fecondità naturale" usata in demografia per indicare ogni comportamento riproduttivo che non tende esplicitamente a ridurre la fecondità è, secondo Tabet, del tutto ideologica, in quanto trascura l'altra faccia del problema, che viene definita con dura espressione «l'organizzazione sociale dell'esposizione a rischio di gravidanza» (ivi, p. 87). Dura perché richiama la violenza, ma in realtà è il matrimonio l'istituto che storicamente espone maggiormente le donne a tale rischio. Attraversando tutte le fasi di cui si compone il lungo e complesso processo riproduttivo, Tabet mostra con esempi tratti dalla storia, dall'etnografia e dagli studi di demografia storica tutte le forme di controllo e di espropriazione, spesso violente, sempre costrittive, che vengono esercitate sul corpo femminile dal coito alla gravidanza, al parto, all'allattamento. Testo complesso e rigoroso, anche se talvolta schematico, *Fertilité naturelle, reproduction forcée,* con le tesi sul processo riproduttivo come lavoro e come lavoro alienato, pone le basi riflessive dei futuri scritti sulla prostituzione e sullo scambio sessuo-economico, ma in termini per certi aspetti ancora non compiuti.

Scambi asimmetrici

Il terzo passo ci riporta a *La grande beffa. Sessualità delle donne e scambio sessuo-economico*, il volume di Paola Tabet dal quale sono partita e che chiude il cerchio di questa rapida rassegna del suo pensiero. Di questo percorso fa parte integrante anche *La pelle giusta* (1997) sul fenomeno del razzismo nell'Italia contemporanea. Solo apparentemente il tema è diverso. Razza e sesso, come dimostrano i saggi che al tema ha dedicato Colette Guillaumin dagli anni Settanta (1992), sono connessi profondamente dalla pratica di un potere che ha necessità di "naturalizzare" l'oppresso per dominarlo.

Come spesso accade, la riflessione sui margini delle società (nel nostro caso sulla prostituzione) getta una luce intensa sul cuore dei problemi. La parola "puttana" ha condizionato la vita di tutte le donne in molto luoghi e da lungo tempo; ha definito e controllato i pensieri, i desideri, l'espressione della sessualità e le identità femminili. Quante volte abbiamo avuto paura di essere colpite da questo "stigma di genere", che – è noto a tutti – non riguarda solo le donne che praticano il *sex work*? Su che cosa sia una "puttana" non vi è accordo tra le varie società. Tuttavia una logica di fondo di dimensioni tendenzialmente universali sembra accomunare le definizioni: non è solo chiedere un compenso o un dono per un servizio sessuale o avere molteplicità di partner, ma farlo al di fuori delle regole socialmente riconosciute dello scambio matrimoniale.

È questa una delle tesi del libro di Tabet, il quale, pur avendo un forte contenuto teorico, si legge come un romanzo, fatto di tante brevi storie di donne, una sorta di drammatico caleidoscopio, non privo talvolta di ironia. L'autrice dà senso compiuto, in modo certamente radicale, alle convinzioni molto diffuse che la sessualità sia cosa diversa per uomini e donne.

Attraverso esempi tratti dalle società più varie, da quelle di cacciatori e raccoglitori alle società stratificate contemporanee di tutti i continenti, ci mostra che la sessualità tra i sessi non si configura come scambio reciproco, scambio di cose simili, sessualità contro sessualità, ma come scambio asimmetrico unidirezionale: compenso maschile (sotto forma di dono, prezzo, posto di lavoro, carriera, prestigio, nome) contro prestazione sessuale femminile. Tale asimmetria è un fatto strutturale, generalizzato, connesso con la divisione sessuale del lavoro, il diverso accesso alle ricchezze e al potere, concentrate in modo pressoché assoluto in mani maschili.

La prostituzione professionale, a tariffa, è solo il polo di un *continuum* che ha il dono all'altro polo. Ciò significa che l'opposizione tra "puttane" e "donne per bene" e "mogli" è frutto dell'ideologia dominante di stampo patriarcale e che anche "fatti di costume", apparentemente innocenti, come gli inviti da parte maschile a cene, divertimenti, brevi viaggi, pur se avvengono in situazioni di corteggiamento, sono visti da Tabet come significativi in quanto mostrano il condizionamento generale ad una sessualità di servizio e allo scambio sessuo-economico. Dai doni apparentemente liberali a compensi o doni come aspetti formali e obbligati della coniugalità, a forme di prostituzione che comportano servizi domestici e talvolta riproduttivi, spesso di sostegno psichico, fino alla separazione del servizio sessuale da altri tipi di servizi e alla frammentazione delle prestazioni con precise tariffe, il *continuum* delineato da *La grande beffa* è complesso, non lineare, ma verificabile nelle tante storie di vita.

Che ne è allora della sessualità intesa come dimensione fondamentale della persona umana? La risposta di Tabet è dolorosa. Se la struttura delle relazioni tra i sessi, coerentemente con la posizione di dipendenza delle donne, è basata su uno

scambio in cui la donna riceve beni in cambio di sessualità, quest'ultima non è pensata per sé, per la donna, ma come servizio ad altri. Alle donne, dentro e fuori il matrimonio, nelle relazioni occasionali e nelle convivenze spetta il tanto di piacere necessario al dispiegamento del piacere maschile e alla riproduzione.

La lunga lotta delle donne in molte parti del mondo ha prodotto mutamenti. Ma gli studi e le stesse cronache ce ne mostrano quotidianamente i drammatici limiti. Il potere maschile ha ancora la solidità, ma grazie a Paola Tabet anche la trasparenza, del cristallo.

Lo sfruttamento della riproduzione[45]

di Paola Tabet

> *Lì era rivelato un sistema di classe così perfettamente a punto che era restato per lungo tempo invisibile*
>
> Guillaumin (1981, p. 30)

> *Secondo la concezione materialistica, il momento determinante della storia, in ultima istanza, è la produzione e la riproduzione della vita immediata. Ma questa è a sua volta di duplice specie. Da un lato, la produzione di mezzi di sussistenza, di generi per l'alimentazione, di oggetti di vestiario, di abitazione e di strumenti necessari per queste cose; dall'altro, la produzione degli uomini stessi: la riproduzione della specie*
>
> Engels (1970, p. 33)[46]

La riproduzione come lavoro

Correntemente si dice che le donne sono limitate nel lavoro produttivo a causa della loro funzione biologica di riproduttrici. Ma la produzione di essere umani non *è* essa stessa un lavoro? La procreazione, attività altrettanto fondamentale per la specie che la produzione dei mezzi di sussistenza, è un'attività che richiede un dispendio di energia che si può misurare.

45 Terza ed ultima parte del saggio «Fertilité naturelle, reproduction forcée» (in Tabet [1985] 1998). Traduzione dal francese di Vincenza Perilli. Modifiche e tagli sono di Paola Tabet.

46 Ringrazio Gabriella Da Re che mi ha ricordato questo passo.

Benché sia troppo ampia per il mio discorso, questa è la definizione che l'antropologia biologica dà del lavoro: «Credo che per il bioantropologo "il lavoro" potrebbe essere semplicemente definito come dispendio di energia. Ogni forma di dispendio di energia è una forma di lavoro» (Harrison, 1979, p. 37) [...]. Vediamone qualche esempio: «un uomo adulto ha bisogno di 70 kcal all'ora per restare in vita, in stato di sonno o attività leggera; camminare richiede 110 kcal all'ora; lavori più pesanti come il taglio del bosco, il dissodamento di una foresta 450 kcal all'ora» (pp. 37 e sgg.). La gravidanza richiede un incremento del dispendio energetico: 1. per sintetizzare i nuovi tessuti che servono al feto (placenta) e agli organi materni (utero e seni); 2. per il metabolismo dell'unità feto/placenta così come per l'attività respiratoria e l'attività del miocardio della madre, che sono aumentate. Frisch e McArthur (1974) calcolano in 144.000 kcal il dispendio energetico necessario alla gravidanza e a tre mesi di allattamento. La sola lattazione richiede 1000 kcal supplementari al giorno [...]. Così ad esempio un giorno di allattamento richiede un dispendio di energia comparabile a due ore di taglio del bosco o nove ore di cammino e la gravidanza richiede il dispendio energetico di un mese di lavoro da taglialegna (circa 160 ore) [...]. Tuttavia, poiché il dispendio energetico è proprio di ogni processo organico (digestione, sonno, ecc.), questo criterio da solo non sarebbe sufficiente a definire la procreazione come lavoro. La riproduzione si distingue da altri processi organici perché essa non è indispensabile alla conservazione dell'individuo riproduttore e in quanto conduce alla creazione di un prodotto *esterno*, che non è lo scarto di un altro processo, ma un prodotto *programmato per se stesso*: un altro essere.

Queste caratteristiche valgono per l'insieme dei mammiferi. In questo ambito la particolarità della specie umana è di

non essere sottomessa fisiologicamente all'obbligo riproduttivo, non essendo la sessualità umana né determinata dal ciclo ovulatorio né sincronizzata ad esso. Ciò apre una possibilità di scelta e decisione individuale: la riproduzione può essere intrapresa, ricercata o rifiutata.

Riprendiamo la nota definizione del lavoro data da Marx come «processo che si svolge fra l'uomo e la natura» ([1867] 1973, p. 195). In questo processo, l'uomo «mette in moto le forze naturali appartenenti alla sua corporeità, braccia e gambe, mani e testa, per appropriarsi i materiali della natura in forma usabile per la propria vita. Operando mediante tale moto sulla natura fuori di sé e cambiandola, egli cambia allo stesso tempo la natura sua propria».

Nella riproduzione così come nel lavoro, l'essere umano «mette in moto le forze naturali appartenenti alla sua corporeità». Ma l'attività riproduttiva realizza non una appropriazione della natura esterna da parte dell'uomo quanto la produzione stessa della specie umana. Il processo riproduttivo mette in gioco la natura biofisica della specie umana: 1) a livello della specie in quanto attività che ne modifica taluni caratteri, e 2) a livello dell'individuo riproduttore in quanto processo interno al suo proprio corpo.

1. Le differenti forme d'intervento, di scelta, di regolamentazione della riproduzione (e della sessualità), le cure prodigate nel corso della gravidanza, del parto e dell'allattamento costituiscono un lavoro sulla natura della specie umana, sulle modalità di perpetuazione dei gruppi umani. Come tali, fanno parte del processo di addomesticamento della riproduzione (cfr. Tabet, 1985).

La gestione della riproduzione *trasforma la procreazione* da attività naturale *in lavoro*. La sua *non naturalità* si manifesta

fin dalle più semplici forme di intervento (a partire dalla stessa intenzionalità). E appare anche il *carattere sociale*, socialmente organizzato, del lavoro riproduttivo. Attraverso questo lavoro, l'umanità modifica direttamente la natura stessa della specie e, nel senso più pieno, si trasforma essa stessa.

2. a) Nella riproduzione, l'oggetto del lavoro non fa parte di un mondo fisico distinto ed esterno al lavoratore, *ma fa parte del suo corpo stesso*. Il processo, che si svolge all'interno del corpo materno con materiali metabolizzati da esso, ha come oggetto l'embrione, il quale compie il suo programma genetico per mezzo del lavoro dell'organismo materno. Il dispendio energetico, fino all'allattamento in cui il seno prende il posto della placenta, è impiegato per produrre delle modifiche all'interno del corpo, e non all'esterno come nel lavoro manuale.

b) Una lunga evoluzione ha condotto la specie umana all'esteriorizzazione del gesto, delle funzioni delle mani, della forza muscolare e di certe funzioni del cervello, e alla loro integrazione in strumenti e macchine separati dal corpo umano (Leroi-Gourhan, 1965, pp. 41 e sgg.). Per quanto riguarda il lavoro riproduttivo questa evoluzione non è ancora pienamente compiuta.

In questo lavoro gli strumenti non sono separati dal corpo femminile: persona e strumenti si confondono. Conseguenza capitale: nella riproduzione, l'appropriazione degli strumenti di lavoro (e qui della forza o capacità di procreazione e fino a un certo punto del prodotto, il bambino) consiste puramente e semplicemente *nell'appropriazione delle persone riproduttrici stesse*. Qui lo strumento è una macchina biochimica di una efficacia formidabile, quale l'attività umana non ha ancora creato. Ricevuto l'impulso di una "inseminazione fecondante", che necessita di un agente e di una materia esterna, la macchina "lavora" su un oggetto e dei materiali interni, prodotti

dal metabolismo dell'organismo riproduttore, e conduce il processo fino al suo termine biologico (parto, o espulsione del prodotto, e lattazione).

Esaminiamo ora l'attività riproduttiva in relazione a un ultimo elemento della definizione marxiana di lavoro, *quella dell'intenzionalità*. Nel lavoro l'uomo deve subordinare la sua volontà al «proprio scopo, che egli conosce, che determina come legge il modo del suo operare». L'applicazione della volontà non è un atto isolato ma si esprime «per tutta la durata del lavoro» (Marx, [1867] 1973, p. 196). Nella riproduzione, la volontà o intenzionalità è presente in una certa misura nella programmazione e nel controllo individuale e collettivo di ciascuna gravidanza, di ogni unità del processo riproduttivo, ma non nel suo svolgimento: una volta iniziato, esso continua senza richiedere la partecipazione cosciente della riproduttrice, e talvolta anche contro la sua volontà. È in questo senso che l'attività riproduttiva non è identica al lavoro manuale.

Tuttavia se prendiamo in considerazione il lavoro intellettuale, le distinzioni tra lavoro e procreazione si attenuano considerevolmente:

1. L'intenzionalità o il controllo volontario considerato nel suo aspetto, forse più semplice, di capacità di far partire o interrompere un processo: non si ferma l'attività del cervello. Il cervello lavora, intenzionalmente o no, e le idee "si pensano" da sole, non è possibile sempre e in ogni caso produrre un'idea al momento voluto né sempre fermare l'attività intellettuale che prosegue senza l'intervento della volontà, sia a livello cosciente che inconscio.

2. Come la procreazione, il lavoro intellettuale si compie all'interno del corpo, con degli "strumenti", materiali, ecc.,

interni ed anche, in certi casi, con il cervello come *unico* "strumento".

Quale sarebbe allora l'elemento che permetterebbe di decidere cosa è o non è lavoro? Giacché o si nega all'attività intellettuale come alla riproduzione la qualifica di "lavoro", o si mette in discussione la comune nozione di lavoro. È stato dimostrato molte volte come le nozioni e le rappresentazioni del lavoro siano dei prodotti storici legati alle forme specifiche dei rapporti di produzione. Così ad esempio: «Per i Greci, per i Romani, lo schiavo faceva parte degli strumenti di lavoro, di quelli che sono dotati di parola, dunque di una certa coscienza. Lo schiavo era situato tra l'uomo e il bue domestico, il bue da lavoro. Egli è secondo la definizione del diritto romano un *instrumentum vocale,* uno strumento dotato di parola» (Godelier, 1975, pp. 40-41 e cfr. 1978, pp. 160 e sgg.). E il solo lavoro manuale era considerato lavoro e non quello libero, intellettuale.

Escludere la riproduzione dal campo concettuale del lavoro sembra essere dunque l'espressione ideologica di certi rapporti di produzione e riproduzione, una funzione dei rapporti di sesso storicamente esistenti.

La riproduzione come lavoro sfruttato

Come qualsiasi lavoro, il lavoro riproduttivo può essere *libero od oggetto di sfruttamento*. In questo secondo caso, la procreazione è un lavoro alienato e l'agente riproduttore è spossessato di sé. A differenza di altri rapporti di produzione, la gestione della riproduzione implica una relazione di prossimità fisica particolarmente stretta tra la donna che porta a termine la creazione di un nuovo essere e l'uomo che partecipa soltanto

alla costituzione della cellula di base, tra la donna che lavora alla gestazione e *l'uomo che non lavora ma può imporla*. E ogni rapporto che tocca così direttamente il territorio corporeo è particolarmente carico. Ogni forma di accesso al corpo dell'altro è colma di significati e implica una codificazione rigorosa della prossimità e della distanza corporea nel regno animale, esseri umani compresi. L'accesso al territorio corporeo mette in causa la stessa identità. Da qui il carattere specifico delle relazioni di riproduzione, da qui la possibilità di un legame di appropriazione materiale che tocca nella sua integrità la persona stessa. Questo carattere specifico delle relazioni di riproduzione è rinforzato dalla coesistenza corporea, dalla lunga simbiosi con il feto, con il bambino che nascerà. Ciò che rende intollerabile la gravidanza imposta: «Una donna incinta non può in alcun caso lasciar vivere il feto in maniera puramente passiva; deve creare e nutrire il feto attraverso il suo corpo, e questa simbiosi è spesso difficile, talvolta pericolosa, in tutti i casi è di un'intimità senza pari. Quanto una gravidanza possa essere soddisfacente per una donna che la desidera, per la donna che non la desidera affatto essa costituisce una vera e proprio invasione. C'è tra queste due situazioni la stessa differenza che passa tra fare l'amore ed essere violentata», scrive Ellen Willis (in Pollack Petchesky, 1980, p. 669) […].

Lo sfruttamento può consistere non solo nell'imporre la gravidanza, ma anche:

- nel privare l'agente riproduttore della gestione delle condizioni di lavoro, ovvero: a) privarlo della scelta del partner, b) privarlo della scelta del tempo di lavoro, c) privarlo della scelta del ritmo (cadenza) di lavoro;
- nell'imporre il tipo (la qualità) del prodotto (sesso, legittimità, "qualità razziale", ecc.);

- nell'espropriare del suo prodotto l'agente riproduttore;
- nell'espropriare sul piano simbolico il riproduttore della sua capacità e del suo lavoro riproduttivo. Un esempio ne sono le numerose rappresentazioni secondo le quali il lavoro riproduttivo è lavoro fatto dall'uomo e la donna è solo terra fertile lavorata dal marito (cfr. per la Grecia antica, Vernant, 1972) e che riservano dunque ai soli uomini e al seme maschile il ruolo attivo, la donna non essendo altro che il recipiente, il sacco (come la definiscono, ad esempio, i Nyakyusa, cfr. Wilson, 1957, p. 257).

Le tecniche per domare le donne e imporre loro la riproduzione mirano a realizzare questo sfruttamento: vere regole d'uso della macchina riproduttiva, ne assicurano il buon funzionamento, la messa in moto e il ritmo. Che la "forza di riproduzione" sia un meccanismo biochimico interno ha reso possibile sia il suo sfruttamento sia l'occultamento dello sfruttamento stesso: la procreazione è stata rappresentata come un processo talmente "naturale" o automatico che si è potuto negarne il carattere di lavoro e finanche il carattere di attività umana e sociale.

Tuttavia la riproduzione è un'attività interamente sociale: essa *fa parte di quel processo generale di evoluzione che conduce alla progressiva esteriorizzazione delle capacità del corpo umano*. Il processo descritto da Leroi-Gourhan a proposito del lavoro manuale e intellettuale tocca anche i diversi momenti della sequenza riproduttiva. La riproduzione è investita da questo processo in maniera graduale.

L'esteriorizzazione investe per prima la funzione della lattazione. L'allattamento materno è rimpiazzato gradualmente: già le società agricole e pastorali tendevano a ridurre la durata dell'allattamento al seno e la frequenza delle poppate

attraverso l'introduzione del latte di mucca o di capra e di pappe di cereali. I problemi posti dall'esteriorizzazione di altri elementi della sequenza riproduttiva – dal concepimento alla fine della gravidanza – sono molto più complessi. I procedimenti destinati ad affrontare i "casi urgenti", le nascite premature, si sviluppano per primi: a partire dai più semplici (come mantenere il calore corporeo del neonato avvolgendolo in cotone idrofilo) fino ai più sofisticati, come quelli che permettono la sopravvivenza di un feto incapace di vivere "naturalmente" al di fuori dell'utero. Oramai un feto può sopravvivere dopo meno di ventiquattro settimane *in utero*. Un insieme di ricerche in genetica mirano a produrre all'esterno del corpo gli altri elementi della sequenza riproduttiva: per esempio la "fecondazione artificiale" e la "fecondazione *in vitro*" dove la fecondazione è dissociata dalla copulazione. E si tenta di produrre una placenta artificiale, ciò che permetterebbe di realizzare una riproduzione totalmente esterna al corpo. È evidente l'interesse economico-politico di questo settore di ricerca. Come ogni altra produzione, la riproduzione artificiale, esterna al corpo, potrebbe essere organizzata secondo esigenze politiche ed economiche. Per non parlare degli interventi sulla "qualità" del prodotto umano. E il problema centrale di fronte a queste possibilità tecnologiche allora è: «*Chi* decide? Chi decide *di cosa e contro chi* si decide?» (Guillaumin, 1982-1983, p.100, corsivo dell'autrice).

La riproduzione dunque segue la stessa logica evolutiva di esteriorizzazione delle capacità di lavoro seguite dalla mano e dal cervello. Ma, punto d'importanza capitale, non è solo sul piano dell'evoluzione tecnica che la produzione di esseri umani ha un posto analogo ad altre forme di lavoro: questo avviene anche sul piano dei rapporti sociali. Rapporti di produzione e rapporti di riproduzione hanno seguito delle *linee*

di evoluzione parallele e strutturalmente omologhe. E, in entrambi i casi, l'evoluzione tecnica e quella dei rapporti sociali sono intrecciate. Ma l'omologia strutturale dei due processi è rimasta invisibile per due ragioni: da una parte esiste un certo sfasamento tra i due processi, dall'altra le ideologie tendono a mettere "sul conto della natura" la fecondità e tutte intere anche le donne. Abbiamo qui un fenomeno sotto alcuni aspetti molto simile a quello che si è prodotto nella formazione del capitalismo con il passaggio dall'appropriazione diretta del lavoratore nei rapporti di servitù ai rapporti capitalistici di produzione dove il lavoratore è libero della sua persona. Così nei rapporti di riproduzione si passa dall'appropriazione privata della riproduttrice nel legame di dipendenza personale costituito dal matrimonio all'emergenza attuale di rapporti in cui l'appropriazione globale della persona riproduttrice non è la condizione della riproduzione stessa. Come per l'evoluzione tecnica, la trasformazione dei rapporti di riproduzione è graduale e non si attua nello stesso momento per le differenti fasi del ciclo riproduttivo.

L'allattamento

Per quanto riguarda l'allattamento, i rapporti di riproduzione si manifestano in diverse forme:

a) Tutte le madri allattano. Troviamo l'allattamento materno generalizzato in diversi rapporti di riproduzione, da quelli in cui la riproduttrice fa un lavoro libero (non sfruttato) a quelli in cui questo lavoro è imposto/sfruttato all'estremo.

b) Alcune donne sono esonerate da questa parte del lavoro riproduttivo (così come alcuni uomini sono liberati dal

lavoro manuale, svolto per loro da schiavi o servi). Le donne che assicurano l'allattamento "mercenario" lo fanno all'interno di rapporti di lavoro variabili: dalle situazioni in cui la nutrice, spossessata della propria persona, appartiene al padrone come schiava fino a quella in cui una nutrice "libera" (in ogni caso libera rispetto agli acquirenti del suo latte) vende la sua capacità di lattazione in un rapporto di lavoro salariato[47]. Sul piano della gestazione questo trova attualmente un parallelo nell'"affitto di utero". In ogni caso l'abitudine secolare al lavoro delle nutrici permette di vederlo realmente come lavoro anche nell'ipotesi in cui esso non riguardi che il metabolismo produttore di latte e le poppate, e non le cure al neonato.

Infine al limite estremo è direttamente il latte a essere venduto come una merce qualunque la cui produzione è organizzata in maniera "razionale" (cfr. sotto).

c) Il latte artificiale rimpiazza largamente se non completamente il latte umano. A questo punto il lavoro d'allattamento non è più necessariamente effettuato da la/una madre né da una donna. Con ciò esso cambia di carattere: non richiede più una funzione biologica particolare del corpo femminile, non fa più parte del lavoro riproduttivo *stricto sensu*, ma piuttosto del lavoro domestico (allevamento, cure ai bambini) che la

47 Nell'allattamento "mercenario" vi è in realtà una tappa "intermedia", come quella all'opera nei contratti dei borghesi fiorentini del XV-XVI secolo (Klapisch-Zuber, 1980). Il contratto è tra due uomini: il borghese, padre del bambino che decide a chi affidare il figlio e il marito o padre della balia, il *balio*. È il marito o il padre della nutrice che vende il latte di sua moglie o di sua figlia. È a lui che il bambino viene affidato perché egli "lo allatti". È lui il reale proprietario dell'individuo donna e delle sue capacità. Bisogna notare che questa forma di gestione del lavoro di un'altra persona deriva direttamente dalla relazione di appropriazione corporea, di proprietà, costituita qui dal matrimonio (Guillaumin, 1978a, 1992) o dalla filiazione, e che conosciamo bene nello schiavismo (cfr. Douglass, 1980).

divisone sessuale – o meglio la divisione "socio-sessuata" (cfr. Mathieu, 1991) – del lavoro impone alle donne.

Da un lato dunque abbiamo dei rapporti di riproduzione storicamente variabili e, dall'altro, un'evoluzione tecnica che conduce al trasferimento della lattazione in una produzione completamente esterna al corpo. Che non si pensi tuttavia a un'evoluzione tecnologica ineluttabile, quasi automatica, senza conflitti né ritorni indietro, a una liberazione offerta alle donne da parte di un progresso scientifico disinteressato. Consideriamo per esempio, la campagna per il mantenimento o il ritorno all'allattamento materno, in particolare nei paesi del Terzo Mondo. L'allattamento artificiale presenta infatti due principali inconvenienti:

1) se non è praticato in condizioni sanitarie rigorose esso provoca dei veri danni;

2) il suo costo è troppo elevato per i consumatori. Vi sono allora misure sanitarie ed economiche su vasta scala per abbassare i prezzi, distribuire gratuitamente i prodotti, migliorare la produzione del latte di mucca (e incrementare l'istruzione sanitaria e l'informazione contraccettiva).

Si trova allora una soluzione ben più economica: ci sono le donne, con la loro capacità di lattazione. Il latte di donna – per la prima volta considerato *come produzione* – diventa oggetto di calcoli economici e di una campagna di pressione scientifica, medica, politica: è valutato come "produzione potenziale", e soprattutto come "perdita" virtuale, come "produzione non realizzata" con conseguenze catastrofiche per le economie nazionali. Si fanno calcoli: le donne dei paesi in via di sviluppo producono un quarto (18 milioni di tonnellate) della produzione totale di latte di questi paesi. Se in India le donne

abbandonassero l'allattamento materno, bisognerebbe immediatamente trovare 114 milioni di mucche da latte supplementari. In Cile è stato calcolato che, nel 1970, l'allattamento al seno non concerneva che il 6 per cento delle donne e l'84 per cento (ovvero 78.600 tonnellate) della "produzione potenziale" di latte materno "non fu realizzata" ("perdita" produttiva equivalente alla produzione di 32.000 mucche da latte). E così di seguito (cfr. Jelliffe e Jelliffe, 1978, pp. 133 e sgg.; pp. 294 e sgg.). Al contempo il prezzo dei prodotti alimentari a "doppio ciclo" (cioè dei prodotti d'origine animale, tra cui il latte scremato di mucca, base del latte artificiale) aumenta ogni giorno e la loro importazione sarebbe troppo costosa. Ci si accorge allora che:

- «il latte umano fa parte della catena alimentare normale poiché le madri costituiscono l'ultimo anello della catena in quanto trasformatori biologici» (Ibid., pp. 134)
- «che l'officina materna di trasformazione non ha subito aumenti del costo del lavoro né del costo di produzione, nonostante che il prezzo dell'alimentazione supplementare necessaria alla madre che allatta sia aumentato con l'inflazione» (Ibid., p.136)

Ecco dunque trovata la soluzione: tornare all'allattamento materno. Ma attenzione: non si pensi che una donna incinta o che allatta abbia bisogno di alimenti "carissimi" d'origine animale. No, sarà sufficiente un'alimentazione economica di cereali e legumi locali (eventualmente con l'aggiunta di vitamine a buon mercato), il tutto secondo "il principio degli alimenti composti" (multi-mixes) (ivi, pp. 134). E non è necessario che costi di più neppure l'alimentazione delle donne delle classi agiate (e/o dei paesi ricchi) che allattano. Certo, l'appetito è maggiore durante la lattazione, ma esso si "regola

automaticamente": queste donne non avranno dunque che da servirsi più abbondantemente di ciò che c'è già in tavola e che altrimenti rischierebbe di andare sprecato (ivi, pp. 138). I vantaggi di questa soluzione sono chiari. Nessun costo supplementare per nutrire la donna da latte, né per pulire la sua stalla: la donna provvede da sola al lavoro domestico per sé (e per tutta la famiglia) e si prepara da sola i suoi "multi-mixes". La convenienza dell'operazione "donne da mungere" è garantita.

Ed è di tale convenienza che in India si è pensato di promuovere la *mungitura meccanica* delle donne e la commercializzazione del loro latte, che potrebbe essere pastorizzato e liofilizzato: «In India, una mucca non produce che 250 litri di latte all'anno, mentre, secondo una stima, una donna indiana mal nutrita può secernerne circa 200 litri durante il primo anno di allattamento. Le donne potrebbero ricevere una parte del loro salario in alimenti o pasti e l'altra in denaro». Questo non sarebbe altro che «l'istituzionalizzazione e la meccanizzazione del vecchio sistema delle nutrici» e sarebbe, ci dicono, «conforme all'idea di *utilizzare le risorse umane* come ricchezza economica nazionale, soprattutto nei paesi sovrappopolati e poco industrializzati» (ivi, pp. 140 e sgg., corsivo mio). *No comment*.

L'utero

Anche l'evoluzione della funzione generativa si effettua in più tappe. Di queste l'ultima (l'esteriorizzazione completa della gestazione) non è stata ancora raggiunta. I rapporti di riproduzione conoscono diverse forme:

a) Tutte le donne fanno figli o dovrebbero farne (l'equivalente di ciò, per la funzione della lattazione, è l'allattamento materno generalizzato).

b) Certe donne sono "esonerate" totalmente o parzialmente dal lavoro di gestazione (l'equivalente per la funzione di lattazione è l'impiego delle nutrici, l'allattamento mercenario). Per esempio, in alcune società, i rapporti gerarchici permettono che una parte del lavoro di riproduzione biologica dei gruppi dominanti sia effettuato da donne degli altri gruppi o di gruppi stranieri. È così presso i Mbaya (Paraguay, Brasile): le donne mbaya praticano l'aborto e l'infanticidio «in maniera pressoché normale, tanto che la perpetuazione del gruppo si effettua assai più per adozione che per generazione, giacché uno dei fini principali delle spedizioni guerriere è quello di procurarsi dei bambini». Agli inizi del XIX secolo «il 10 per cento appena dei membri di un gruppo guaicuru vi apparteneva per legame di sangue» (Lévi-Strauss, 1962, pp. 156-162). Bisognerebbe considerare nella stessa ottica alcuni casi di adozioni in Oceania e Africa: dei gruppi (o persone) più ricchi o di più alto livello gerarchico, beneficiano di bambini in più, non prodotti dalle donne del proprio gruppo[48]. Si avrebbe così un parallelo con la situazione dell'allattamento mercenario. Tuttavia in questo caso il lavoro non è diviso tra una donna che genera e una che allatta, ma tra più donne situate in maniera diversa in rapporto ai beneficiari del loro lavoro riproduttivo. E in caso di sterilità, il lavoro riproduttivo di una donna può essere integralmente rimpiazzato da quello di un'altra. Ne è testimone la storia di

48 Lallemand (1977, pp. 189-222), mostra che, nell'adozione mossi (Alto Volta), le donne che ricevono in adozione il bambino sono le intermediarie di un dono a vantaggio del marito: l'adozione, fatta dopo lo svezzamento, va dalle donne più giovani e poste più in basso nella gerarchia familiare alle donne più anziane e maggiormente legate agli agnati. È ai consanguinei patrilaterali che serve infatti l'adozione, ed in particolare al capo famiglia e al capo della concessione: i bambini (educati dalle donne più anziane) si integreranno progressivamente nella sua unità di lavoro.

Sarah e Agar (Genesi, 16): «Sarah, la moglie di Abramo che non gli aveva dato figli aveva una schiava di nome Agar. Ella disse ad Abramo: "Poiché il Signore mi ha resa sterile, va, ti prego, con la mia serva; forse tramite suo avrò dei bambini" […]. Agar genera dunque un figlio ad Abramo. E quest'ultimo chiamò Ismaele il figlio che Agar gli aveva donato». In questo episodio sono condensati due aspetti di quella che potremmo definire una "sostituzione d'utero":

1. Una donna di classe inferiore è utilizzata al posto di una donna di classe superiore: di fatto Sarah dovrebbe avere un bambino da Abramo *tramite* Agar.
2. L'effettivo *beneficiario* di questa sostituzione è Abramo, poiché è per lui che Agar partorisce Ismaele. In questo caso tra le due donne non vi è un banale rapporto di classe simile a quello che intercorre tra un padrone e i suoi schiavi: il proprietario è liberato da alcuni lavori e ha un beneficio dallo sfruttamento del lavoro di altri uomini. Invece Sarah non trae beneficio dal lavoro riproduttivo della sua schiava Agar e dalla propria esenzione (non scelta) dalla procreazione.

Nelle numerose società in cui si trovano pratiche di questo tipo bisognerebbe studiare attentamente lo statuto dei partner. Si va da situazioni correnti, in cui una riproduttrice prende (come nuova moglie) il posto di un'altra, senza che questo comporti il divorzio o il ripudio della prima, ad altre situazioni in cui in pratica non si avrebbe che la sostituzione della sola funzione di gestazione, del solo utero, e dove la riproduttrice non ha uno statuto effettivo di sposa (cfr. per esempio Krige, 1974, p. 20 e anche Astuti, 1988). Sul piano della procreazione, queste forme sono analoghe a certe forme di impiego delle balie.

Trasformazioni in corso nei rapporti di riproduzione

Da poco assistiamo in Occidente a una trasformazione di rapporti di riproduzione plurisecolari, nei quali, non solo la capacità riproduttiva, ma l'intera persona della riproduttrice, era oggetto di appropriazione privata. Oramai questo legame di appropriazione privata è messo in discussione. Esaminerò questa trasformazione sotto due aspetti, uno particolare, l'altro generale.

1. Uteri in affitto

La capacità, la forza procreativa, può, di per sé stessa, divenire oggetto di scambio. Negli Stati Uniti si moltiplicano le associazioni per "l'affitto di uteri": in cambio di una certa somma di denaro delle donne accettano di farsi fecondare artificialmente e di produrre bambini per altri, coppie in cui la donna è sterile o preferisce non procreare. L'uomo "locatario di utero" è allora direttamente e esplicitamente il datore di lavoro della riproduttrice: la fecondazione artificiale elimina la relazione personale tra i partner e rende in qualche maniera asettica la relazione di lavoro salariato.

Abbiamo qui *una vendita, in cui la forza di procreazione è scambiata nello stesso modo che la forza lavoro*.

Nella "locazione di utero", se la produzione di bambini è direttamente assimilabile alla produzione di merci (anche se non appare come tale al locatario), ciò è in virtù del fatto che la *forza di procreazion*e è, per riprendere i termini marxiani, «offerta e venduta dal suo possessore». La donna che accetta di fare un bambino è libera proprietaria della propria forza lavoro, della propria persona. L'acquirente di utero e lei stessa sono «entrambi possessori di merci, di pari diritti, distinti solo

per essere l'uno compratore, l'altro venditore, persone dunque giuridicamente uguali». E, punto essenziale, la compravendita della capacità di gestazione è limitata a un *tempo definito* – quello di una gravidanza – essendo la misura del tempo ciò che distingue la cessione temporanea di una capacità, di cui il proprietario resta proprietario, dalla cessione totale di questa capacità, «poiché se la vende in blocco, una volta per tutte, vende se steso, si trasforma da libero in schiavo, da possessore di merce in merce» (Marx, [1867] 1973, pp. 184-185).

La "locazione di utero" si distingue così sia dallo schiavismo delle piantagioni (dove la riproduzione era imposta alle donne per ottenere manodopera e/o schiavi per il mercato) che dalle numerose forme di matrimonio in cui questa cessione della capacità riproduttiva non è limitata né nel tempo né nella quantità di produzione.

2. Verso la dissoluzione del legame d'appropriazione privata?

L'affitto di utero non è che la parte emergente di un iceberg, la parte visibile di un processo di sgretolamento delle solide strutture che da secoli hanno controllato la riproduzione. Prenderò adesso in esame un fenomeno molto più generale della gestazione a pagamento: le "famiglie monoparentali". I sociologi designano così – con un termine che occulta insieme la realtà e il senso di questo fenomeno – la situazione in cui delle donne assumono da sole il carico della riproduzione e la responsabilità dei bambini, o perché hanno divorziato o rotto un legame di convivenza, o perché hanno scelto di avere dei bambini da sole. Il significato di questo fenomeno è lo stesso, che le donne abbiano scelto o meno questa situazione e quale che sia il loro grado di impegno o di coscienza politica: si dissolve il legame di dipendenza personale delle donne nel

matrimonio, l'*appropriazione privata delle riproduttrici non è più la condizione necessaria della riproduzione*[49].

Siamo dunque di fronte a una trasformazione strutturale dei rapporti di riproduzione, comparabile per certi aspetti alla dissoluzione del rapporto di servitù in Europa. Dissoluzione che permise l'apparizione dei lavoratori "liberi", i moderni operai salariati[50].

Il rapido aumento del numero di "famiglie monoparentali" mostra che è iniziata una trasformazione dei rapporti di riproduzione, anche se il suo andamento possa apparire talvolta irregolare e contraddittorio. La disgregazione dei legami matrimoniali, a lungo considerata una particolarità delle periferie metropolitane e delle bidonville dei

49 L'appropriazione privata delle donne potrebbe non essere altro che una delle possibili modalità storiche del rapporto generale di dominazione degli uomini sulle donne. Comincia a non essere più "conveniente", né individualmente né sul piano dell'organizzazione collettiva? In questo caso la dominazione maschile potrebbe ancora rinforzarsi grazie alla scomparsa della contraddizione «all'interno dell'appropriazione sociale stessa» tra appropriazione collettiva delle donne e appropriazione individuale di ciascuna donna nel matrimonio (Guillaumin, 1978a). Giacché, occorre sottolinearlo, ad essere colpito dalla dissoluzione dei legami di dipendenza personali non è direttamente il rapporto *generalizzato* di «appropriazione materiale della classe delle donne da parte della classe degli uomini» ma «l'espressione restrittiva», «individualizzata» di questo rapporto, la sua «superficie istituzionale (contrattuale): il matrimonio».

50 O, per riprendere la formulazione marxiana, questa sarebbe una trasformazione analoga al passaggio dai rapporti di servitù in cui «il lavoratore stesso, la forza di lavoro vivo contano ancora tra le condizioni obiettive della riproduzione e in quanto tali sono appropriati», ai rapporti di produzione propri al capitalismo in cui il lavoratore è libero della sua persona e dove «Per il capitale, condizione della produzione non è il lavoratore, ma soltanto il lavoro. Se può farlo svolgere dalle macchine, o addirittura dall'acqua, dall'aria, *tant mieux*. E il capitale non si appropria del lavoratore, ma del suo lavoro» (Marx [1953] 1986, p. 431).

paesi sottosviluppati, colpisce in pieno i paesi industrializzati. Questa disgregazione sembra non contraddire la tendenza a svuotare la famiglia di alcune delle sue antiche funzioni (sia per quanto riguarda le attività produttive che l'allevamento dei bambini), nè la tendenza all'abbassamento del tasso di natalità. La dissoluzione dei legami matrimoniali sembra anzi resa possibile o facilitata dagli elementi sopra indicati. Forse è troppo presto per capire il senso e la portata concreta di questa trasformazione, per decidere se essa è suscettibile *di rimettere in causa la dominazione maschile* o se piuttosto si tratta di *una nuova configurazione di questa dominazione*. Possiamo tuttavia chiederci: chi porta il peso di questa trasformazione e chi ne trae profitto?

1) La storia del capitalismo potrebbe ricordarci come la sua costituzione è stata pagata essenzialmente dalla classe operaia con la miseria, l'insicurezza materiale, ecc. Nella stessa maniera, mentre i vecchi rapporti di riproduzione si stanno modificando senza però che niente cambi nei rapporti socioeconomici tra i sessi – i salari delle donne continuano ad essere inferiori, l'accesso al lavoro ineguale, ecc. – possiamo chiederci se non sono le donne a pagare da sole l'intero costo di questa trasformazione. Le statistiche di più paesi mostrano chiaramente che per le donne il rischio di povertà cresce regolarmente con il loro grado di "autonomia".

L'indebolimento dell'istituzione matrimoniale provoca dunque un deterioramento della situazione delle donne: oramai gli uomini possono non farsi più carico dei costi materiali e psichici di un lavoro riproduttivo di cui continuano a profittare collettivamente e, spesso, individualmente: le separazioni o i divorzi, la "monogamia seriale" (dove le mogli restano sole con i "loro" bambini da nutrire, allevare, curare, ecc.) e la frequente noncuranza dei padri nei riguardi della prole,

mostrano chiaramente che il peso economico e materiale della riproduzione è lasciato sulle spalle delle donne. Questo lavoro riproduttivo (che comprende anche, è chiaro, la cura e l'allevamento dei bambini) è indispensabile alla perpetuazione del gruppo umano; ma il suo peso non è assunto né individualmente dai padri né *collettivamente* dalla società. Potremmo quindi trovarci di fronte ad una forma inedita di sfruttamento delle donne, più schiacciante ancora della precedente. In ogni caso la dissoluzione dei legami privati di riproduzione non sembra comportare la fine dei rapporti di dominio maschile più di quanto la dissoluzione dei rapporti di servitù alla fine del Medioevo europeo non abbia comportato la fine dei rapporti di classe, ma piuttosto la sostituzione di una forma di sfruttamento con un'altra.

2) Tuttavia questo processo ha anche un altro aspetto: la contraddizione «tra l'appropriazione (sociale) delle donne e *la loro riappropriazione di se stesse*, la loro esistenza obiettiva di soggetto sociale» (Guillaumin, 1978a). In questa riappropriazione si situa anche la *scelta* fatta da molte donne di avere dei bambini da sole, di non vivere in relazioni di servitù, e si situano *obiettivamente* tutte le donne che si trovano nella posizione di madri sole con bambini a carico. Prodotto delle contraddizioni interne al sistema patriarcale, prodotto delle scelte e delle lotte delle donne e della loro coscienza di classe, queste situazioni sono, sembra, la cresta dell'onda di una trasformazione che si avvicina; e nonostante i conflitti, i prezzi da pagare e le contraddizioni, esse fanno parte di una possibilità di libertà, di uscita da una lunga preistoria.

Le evoluzioni possibili sono tuttavia difficilmente prevedibili e incerte. Nulla ci sarà regalato.

Paola Tabet (1935) è stata docente di antropologia all'Università di Siena e all'Università della Calabria. Si è occupata di tradizioni popolari – *C'era una volta* (1978) – e di razzismo – *La pelle giusta* (1997), ma tema centrale della sua ricerca è, dal 1975, la costruzione sociale dei rapporti tra i sessi. Tra i suoi volumi ricordiamo *La construction sociale de l'inégalité des sexes. Des outils et des corps* (1998) e *La grande beffa. Sessualità delle donne e scambio sessuo-economico* (2004).

Parte quinta

Monique Wittig

Monique Wittig: l'eterosessualità come presupposto. Per una semiologia politica del senso comune

di Sara Garbagnoli

> *C'è stato un tempo in cui non eri in schiavitù: ricordalo... Mi dici che non ci sono parole per descrivere quel tempo, dici che non esiste. Ma ricorda. Sforzati di ricordare. O, altrimenti, immaginalo.*
>
> Monique Wittig (1969)

Leggere Monique Wittig non lascia indenni. I suoi romanzi squadernano le tassonomie narrative dominanti e i contestuali lavori di critica letteraria indagano le potenzialità sovversive della letteratura abitata dalla scrittrice come «luogo di azione» (Wittig, 2010); gli scritti di teoria femminista, infine, polverizzano la credenza nella naturalità dei sessi: gli uomini e le donne non sono gruppi naturali, ma «formazioni

immaginarie» (Guillaumin, 1992) socialmente costituite e naturalizzate.

> L'eterosessualità è il regime politico sotto il quale viviamo. Esso si fonda sulla sottomissione e l'appropriazione delle donne. [...] Occorrerà, perciò, distruggere politicamente, filosoficamente e simbolicamente le categorie di "uomo" e di "donna" (Wittig, 2001, p. 11)[51].

Frasi come fucilate che fendono in modo irrimediabile il silenzio che senso comune e scienze sociali producevano attorno alla questione della naturalità dell'eterosessualità intesa come credenza nell'esistenza di due sessi naturali e naturalmente complementari. Una detonazione, una rivoluzione: «al momento in cui è in auge la decostruzione, i testi di Wittig praticano la distruzione» (Guillaumin, 1996, p. 130). L'eterosessualità è analizzata da Wittig in *The Straight Mind and Other Essays*[52] come un'istituzione presupposta, implicita: *it–goes–without–saying* (1992, p. 41).

Questa breve introduzione al lavoro di Wittig aspira a rintracciare alcune delle coordinate analitiche e degli snodi teorici che le hanno permesso di «sferrare un attacco concettuale al mondo *straight*»: la denotazione del pensiero

51 Le traduzioni sono a mia cura.

52 L'antologia raccoglie nove saggi (di cui uno porta il titolo della silloge) di teoria femminista e critica del linguaggio (alcuni già editi in rivista). Pubblicato da Beacon Press nel 1992, è edito in francese (con una struttura leggermente differente) solo nel 2001 per i tipi di Balland, tradotto da Marie-Hélène Bourcier. L'articolo *The Straight Mind* è inizialmente l'oggetto di una comunicazione a New York nel 1978, ripreso in francese nel penultimo numero di «Qf», viene pubblicato pochi mesi dopo nel primo numero di *Feminist Issues* e infine ripreso nella silloge di saggi pubblicati nel 1992 a cui dà il titolo.

come eteronormato (§ 1), il sesso come «categoria politica che fonda la società come eterosessuale» (§ 2), il linguaggio come arma a doppio taglio (§ 3), la trasgressione delle gerarchizzazioni sociali (di sesso, di sessualità) che si sposa con l'immaginare una loro sparizione (§ 4).

1. L'oppressione categoriale del pensiero *straight*

L'espressione «*the straight mind*», di non agevole traduzione tanto *straight* esprime, compenetrate, le nozioni di normalità, rettitudine, ordine e eterosessualità, è coniato da Wittig «per esasperazione» come calco del levistraussiano «pensiero selvaggio» per nominare «i discorsi che ci opprimono» (Wittig, 1992, p. 24) con il loro carico eteronormativo implicito. Il pensiero *straight* è quello che fa della differenza tra i sessi una differenza naturale. Se gli idoli polemici specifici dell'articolo sono la psicanalisi lacaniana e le analisi levistraussiane (Wittig, 1992, p. 108), l'espressione è impiegata dall'autrice per riferirsi, più in generale, all'insieme delle produzioni intellettuali che:

> prendono per dato che il fondamento di ogni società sia l'eterosessualità. Discorsi che parlano di noi e che pretendono di dire la verità (...) e ci impediscono di parlare a meno di farlo nei loro termini. (...) [Essi] ci negano la possibilità di forgiare le nostre proprie categorie di analisi. Ma la loro azione più feroce è l'implacabile tirannia che esercitano sulle nostre stesse menti e sui nostri stessi corpi (1992, p. 24).

Attaccare il mondo *straight* significa mirare al "nucleo di natura" – la bicategorizzazione (gerarchica) tra i sessi – sul quale, le scienze umane e sociali si sono fondate come fosse un dato.

"Sesso", "uomo"/"donna", "differenza" vi funzionano come "concetti primitivi" di un "ordine simbolico" senza il quale non si darebbero né senso, né linguaggio, né consorzio comune (Wittig, 1992, p. 27). Essi innervano larvatamente discipline, teorie, automatismi linguistici e funzionano come la matrice archetipica dei processi di universalizzazione e di razzializzazione per separare – e, insieme, gerarchizzare – il referente (l'Uno, l'universale) dal differente (l'Altro, il particolare):

> I sessi (il genere), la differenza sessuale, l'uomo, la donna, la razza, il nero, il bianco, la natura sono al cuore [...]di ciò che ho chiamato "pensiero *straight*". Tali parametri hanno formato i nostri concetti, le nostre leggi, le nostre istituzioni, la nostra storia, le nostre culture (Wittig, 1992, p. 57).

L'oggetto delle preoccupazioni analitiche di Wittig tracima, dunque, lo studio delle forme di oppressione delle donne e delle persone non-eterosessuali. Indagando «i dispositivi del pensiero etero: naturalizzazione, destoricizzazione, universalizzazione, mitologizzazione di una serie di concetti che si trovano definiti a partire dalla bicategorizzazione "uomo/donna"» (Bourcier in Wittig, 2001, p. 28), la teorica femminista interroga i processi di produzione e di funzionamento della dicotomia normativa "Uno/Altro". Un tale approccio antinaturalista è al cuore dell'impresa teorica e politica che ha animato *Questions Féministes* e ha contribuito all'emergenza di «una scienza dell'oppressione» prodotta a partire dal punto di vista minoritario capace di dar vita ad una vera e propria «rivoluzione» epistemica nel campo delle scienze sociali (1992, p. xvii; v. Garbagnoli, 2012). Colette Guillaumin ha riassunto così le coordinate del rovesciamento copernicano prodotto dai saperi minoritari:

> Si tratta del fatto che i problemi non sono più posti allo stesso modo. [...] Le scienze umane hanno acquisito il fatto che *i gruppi sociali sono l'esito di relazioni* e non meri "elementi" che costituiscono tali relazioni. [...] Dagli oppressi viene la contestazione radicale del fatto che si possa pensare il mondo in termini di *essenze*, da loro nasce il sapere che *nulla avviene che non sia storia* (Guillaumin, 1992, p. 238, corsivi miei).

2. La categorizzazione di sesso e la natura politica delle "differenze di natura"

L'analisi del processo sociale di feticizzazione del sesso che, da rapporto sociale, è socialmente pensato ed agito come *dato*, è prodotta da Wittig senza soluzione di continuità rispetto alle coeve analisi di Delphy, Guillaumin, Mathieu e Tabet, e mette in luce come esso si dispieghi attraverso diversi processi cooperanti. Da un lato, un atto sociale di dicotomizzazione dello spazio sociale produce una discontinuità nel *continuum* di differenze di cui è fatto e istituisce alcune differenze (il sesso – ma così vale per il colore della pelle, la sessualità) come marchi differenti dalle altre differenze. Attribuendo a ciascun membro dei gruppi sessuali così costituiti "una natura" che discenderebbe per via di «determinismo endogeno» (Guillaumin 1992) dal marchio che ne distingue i membri, essi sono essenzializzati come differentemente legittimati a fare, pensare o dire. Dall'altro, l'invisibilizzazione dell'origine sociale della complementarità gerarchica che lega uomini e donne produce un'*inversione di causa ed effetto* tra oppressione e marchio morfologico. Quest'ultimo è supposto precedere la classificazione e produrla, laddove sono i rapporti sociali oppressivi che lo creano come socialmente significativo.

> "Maschile/femminile", "maschio/femmina" sono le categorie che servono a dissimulare il fatto che le differenze sociali sono sempre l'esito di un ordine economico, politico ed ideologico. È l'oppressione che crea il sesso e non il contrario. […] Non vi è dominazione che non sia sociale (Wittig, 1992, p. 2).

L'eufemizzazione sociale dell'arbitrarietà e della violenza originarie nella costituzione di classi asimmetriche di sesso percepite come gruppi naturali avviene attraverso riti di socializzazione che costituiscono e iscrivono la differenza tra i sessi come differenza di natura nei corpi e nelle istituzioni sotto forma di automatismi motòri e categorie mentali, linguistiche, giuridiche, statali. In tal senso, fondandosi su «un sistema coeso che permea tutto», «costantemente confermato e rinforzato a tutti i livelli della realtà sociale», l'illusione dell'esistenza naturale dei sessi non è illusoria, ma una solidissima costruzione.

> Per provare la sua esistenza, [la categoria di sesso] ha le sue inquisizioni, le sue corti di giustizia, i suoi tribunali, il suo insieme di leggi, i suoi terrori, le sue torture, le sue mutilazioni, le sue esecuzioni, la sua polizia. Essa forma lo spirito quanto il corpo in quanto essa controlla tutta la produzione mentale. Essa possiede il nostro spirito in tal modo che non possiamo pensare al di fuori di essa. Questa è la ragione per cui dobbiamo distruggerla e cominciare a pensare al di là di essa se vogliamo cominciare a pensare veramente, così come occorre distruggere i sessi in quanto realtà sociologiche se vogliamo cominciare a esistere (Wittig, 1992, p. 8).

3. I limiti del mondo, i limiti del linguaggio

Il linguaggio – fatto di «parole che ti uccidono» (Wittig, 1992, p. 162) – è per Wittig uno tra i più insidiosi operatori

istituzionali che larvatamente veicolano e riproducono l'ordine *straight* del pensiero e del mondo: «vi è una plasticità del reale rispetto al linguaggio» (1992, p. 44). Una tale riflessione, condotta in simbiosi con il lavoro di Sande Zeig sull'influenza performativa delle categorie linguistiche e mentali sul corpo, rielabora, da un lato, gli insegnamenti di Roland Barthes sul potere intrinsecamente comminatorio della lingua (Barthes, 1978) e "dall'altro", prolunga le analisi prodotte da Émile Benveniste sul nesso tra linguaggio e soggettivazione (Benveniste, 1966). Wittig indaga la deformabilità del reale, del corporale, del muscolare prodotta dall'ordine del discorso che, a sua volta, veicola le gerarchizzazioni dell'ordine sociale (Wittig, 1992, p. 108). Automatismi, categorie, classificazioni e classi sono legati da un rapporto di complicità sotterranea che consente la tanto agevole riproduzione del mondo *straight*.

L'analisi della struttura normativa della lingua consente, tuttavia, a Wittig di far emergere le condizioni sociali di possibilità di un suo sovvertimento. Studiato nella fucina degli scrittori che hanno promosso la specola di osservazione minoritaria in quanto punto di vista a partire dal quale il punto di vista universale si svela come particolare universalizzato – tra tutti, Marcel Proust e Djuna Barnes –, il linguaggio da strumento di naturalizzazione delle differenze socialmente costituite si rivela essere anche un grimaldello per farla saltare. Wittig invita, pertanto, a passare al vaglio ciascuna parola, a «scuotere il linguaggio nel caleidoscopio del mondo e, nella misura in cui lo si scuote, ad operare rivoluzioni nella coscienza». Poetica e poetica si rinviano, in tal modo, in un movimento oscillatorio che trova il suo baricentro nell'elaborazione di una «semiologia politica» (Wittig, 1992, p. 32) che, studiando il modo di funzionare e di riprodursi del senso comune, crea le condizioni per un suo sovvertimento.

4. Pensare l'impensabile: le frontiere e le sue transfughe

La descrizione degli implacabili meccanismi sociali di (ri) produzione della differenza tra i sessi consente a Wittig di interrogare e di indagare la violenza epistemica prodotta da ciò che è socialmente percepito come "universale", "naturale", "normale" sui gruppi sociali che contravvengono ed eccedono la norma in vigore. Una tale lucidità analitica si coniuga sistematicamente con il dispiegarsi di un'immaginazione utopica che porta a dire/pensare/fare l'impensabile: lottare teoricamente e politicamente per un mondo in cui la differenza sessuale (tanto efficacemente naturalizzata) non sia socialmente pertinente o produttiva d'effetti ed il marchio del genere sia cancellato dal linguaggio (e con esso la particolarizzazione del femminile)[53]. Per Wittig, lungi dall'essere accessoria o accidentale, l'utopia è «necessaria; quanto l'analisi» (Delphy 1985, p. 153), due facce della stessa medaglia.

Il lesbismo, ad esempio, è pensato da Wittig come una posizione, una situazione e un insieme di disposizioni che rimandano «al di là delle categorie di uomo e di donna». Se, come recita la celebre chiusa di *One Is not born a Woman*, le lesbiche di Wittig non sono donne, certamente non sono nemmeno delle lesbiche nel senso comune del termine. Teresa De Lauretis propone di pensare l'omogeneità strutturale tra la lesbica wittighiana – soggetto eccentrico, deviante ed eccedente – e i soggetti transfrontalieri del femminismo postcoloniale (la

53 Wittig usa "genere" solo nel suo senso linguistico e preferisce, per evitare qualunque ambiguità legata ad usi non radicalmente antinaturalisti dell'articolazione sesso/genere, impiegare unicamente "sesso" nel senso di posizione sociale prodotta dall'eterosessualità: «la parola "genere" già in uso nel mondo anglosassone mi pare imprecisa» (Wittig 1992, p. xvi). Cfr. sul punto le analisi di Jackson, 1999.

teorica queer pensa agli scritti di Trinh T. Minh–ha, Gloria Anzaldúa, Barbara Smith, Chandra Mohanty (cfr. De Lauretis, 2001; vedi anche Lamoureux, 2003-2004). *Runaways*, *fugitive slaves*, *mestizas*, *atopoi*, senza e fuori-luogo, in "viaggio costante", oblique sulle frontiere (di sesso, sessualità, classe, razza, nazionalità), le eccentriche rivelano, con la loro stessa esistenza, la violenza delle molteplici gerarchizzazioni sociali patite e la loro arbitrarietà. Attraverso le loro pratiche esistenziali e l'autoanalisi riflessiva del loro posizionamento, "le fuggitive" dimostrano che le frontiere sociali, se pur solidamente costruite e naturalizzate, possono essere non solo covissute, ma soprattutto attraversate, spostate, modificate, torte (*torquere* è per alcuni l'etimo di *queer*), storicizzate.

La denaturalizzazione dei rapporti tra le classi di sesso e sessualità operata dalle teorie femministe materialiste e praticata dalle "lesbiche" di Wittig producono, così, la possibilità di immaginare un mondo in cui la categorizzazione di sesso non sia più efficiente, il che farebbe dissolvere, di per sé, la categorizzazione che distingue eterosessuali e omosessuali. «Rompere il contratto sociale dell'eterosessualità: pura utopia? Davvero?» (1992, p. 45): l'invito di Wittig dà le vertigini, ma non smette di interpellarci.

Non si nasce donna[54]

di Monique Wittig

Un approccio femminista materialista dell'oppressione delle donne distrugge l'idea che le donne siano un «gruppo naturale» (Delphy 1975 e 1981): esse sono «un gruppo razzizzato di un tipo speciale, un gruppo percepito *come naturale*, un gruppo di esseri umani considerato come materialmente specifico nel proprio corpo» (Guillaumin, 1992). […] Nel caso specifico delle donne, l'ideologia va molto lontano perché tanto i nostri corpi quanto i nostri pensieri sono il prodotto di tale manipolazione. Siamo state forzate nel corpo e nel pensiero a corrispondere, tratto a tratto, all'*idea* di natura che è stata costruita per noi. Distorte a tal punto che il nostro corpo deformato è ciò che chiamano «naturale» ed è supposto esistere come tale prima dell'oppressione. Distorte a tal punto che l'oppressione subita appare come una conseguenza di questa "natura" intima (natura che non è che un'*idea*). Simone de Beauvoir affermava: «Donne non si nasce, lo si diventa. Nessun destino biologico, psichico, economico definisce l'aspetto che riveste in seno alla società la femmina dell'uomo; è l'insieme della storia e della civiltà a elaborare quel prodotto intermedio tra il maschio ed il castrato che chiamiamo donna» (de Beauvoir, [1949], 2012, p. 271).

Tuttavia la maggior parte delle femministe e delle lesbiche/femministe, tanto negli Stati Uniti che altrove, continuano a pensare che la base dell'oppressione delle donne *sia tanto biologica quanto* storica. Alcune affermano addirittura di trovare le loro fonti in Simone de Beauvoir stessa (Redstocking,

54 *One is Not Born a Woman* in Wittig ([1981] 1992). Traduzione dall'inglese di Sara Garbagnoli.

1978). […] Questa concezione, oltre al fatto che resta prigioniera delle categorie di sesso (uomini e donne), mantiene inoltre l'idea che ciò che definisce una donna sia la sua capacità di fare un figlio (ovvero la biologia). […] Quando si suppone che ci sia una divisione "naturale" tra donne e uomini, naturalizzando la storia, si presume che uomini e donne siano sempre esistiti ed esisteranno per sempre. E non si naturalizza solo la storia, ma anche i fenomeni sociali che esprimono la nostra oppressione, rendendo impossibile qualunque forma di cambiamento. […]

Ciò che mostra un'analisi femminista materialista è che ciò che noi consideriamo essere la causa o l'origine dell'oppressione non è altro che il *marchio* (Guillaumin, 1992) posto dall'oppressione sugli oppressi: il «mito della donna» (de Beauvoir, 1949), i suoi effetti e le sue manifestazioni nelle coscienze e nei corpi appropriati delle donne. Il marchio non preesiste all'oppressione: Colette Guillaumin ha mostrato che il concetto di razza non esisteva prima della realtà socio-economica della schiavitù, in ogni caso non nella sua accezione moderna, in quanto prima di allora il termine designava il lignaggio delle famiglie. Invece la razza, proprio come il sesso, è ora percepita come un "dato immediato", un "dato sensibile", un "insieme di caratteristiche fisiche" proprie di un ordine naturale. Ma ciò che noi crediamo essere una percezione fisica e immediata altro non è che una costruzione mitica e sofisticata, una «formazione immaginaria» (Guillaumin, 1992) che reinterpreta tratti fisici (in sé tanto non significativi quanto sono non significativi altri tratti fisici, ma resi efficienti dal sistema sociale) attraverso la rete di relazioni nell'ambito delle quali sono percepiti. (I *neri* sono visti come *neri*, per questo *sono* neri; così per le *donne*. Ovvero prima di poter essere *visti/e* in tal modo, essi/e sono stati *socialmente costituiti/e* come tali).

[…] Dieci anni fa, ci battevamo per una società senza sessi (Atkinson, 1974), oggi siamo di nuovo cadute nella solita trappola del "donna è meraviglioso". Simone de Beauvoir ha sottolineato proprio la "falsa coscienza" che consiste nell'isolare tra le caratteristiche che costituiscono il mito della donna – le donne sono differenti dagli uomini – quelle che sembrano positive e usarle per definire le donne. Ciò che il concetto di "donna è meraviglioso" produce è, da un lato, l'impiegare, per definire le donne, le migliori caratteristiche (migliori, poi, per chi?) che l'oppressione produce e, dall'altro, il non mettere radicalmente in questione le categorie "uomo" e "donna" che sono categorie politiche e non dati di natura. Il che mette noi donne nella situazione di lottare all'interno della classe "donne" non come lo fanno le altre classi – per la sparizione della classe stessa –, ma per la difesa de "*la* donna" e per il suo rafforzamento. Ciò ci spinge a produrre con accondiscendenza "nuove" teorie sulla nostra specificità: così chiamiamo la nostra passività "non violenza", quando l'aspetto principale ed essenziale della nostra lotta politica consiste proprio nel combattere la nostra passività (la nostra paura, piuttosto, che è, del resto, una paura motivata).

L'ambiguità del termine "femminista" riassume l'intera situazione. Cosa vuol dire "femminista"? "Femminista" è una parola formata a partire da "femmina", "donna", e significa: "qualcuno che lotta per le donne". Per molte di noi "femminista" significa "qualcuno che lotta per le donne come classe e in vista della sparizione di tale classe". Per molte altre, significa "qualcuno che lotta per la donna e la sua difesa" – per il mito, dunque, e per il suo rafforzamento. Perché, allora, abbiamo scelto la parola "femminista" se conserva in sé una tale ambiguità? Abbiamo scelto di dirci "femministe" dieci anni fa, non per difendere il mito della donna o per rafforzarlo,

né per identificarci con la definizione che l'oppressore dà di noi, ma per affermare che il nostro movimento ha una storia e per sottolineare il legame politico con il primo movimento femminista.

È, dunque, questo movimento che va questionato per il senso che ha attribuito alla parola femminismo. Il femminismo nel XIX secolo non ha saputo risolvere le contraddizioni che riguardano l'articolazione tra "natura" e "cultura", tra "donna" e "società". Le donne hanno cominciato a lottare per se stesse in quanto gruppo e hanno considerato, a ragione, che tutte le donne condividevano tratti comuni come esito dell'oppressione. Ma si trattava, per loro, di caratteristiche biologiche più che sociali. […] «Il fallimento del primo femminismo deriva dal fatto che non attaccava in Darwin che l'idea di inferiorità delle donne, accettando l'idea della donna come "una e unica"» (Rosenberg, 1975). […] È perciò nostro compito storico – e spetta solo a noi farlo – definire l'oppressione in termini strettamente materialistici per rendere evidente il fatto che le donne sono una classe ovvero che tanto la categoria "donna" quanto la categoria "uomo" sono categorie politiche e che, di conseguenza, esse non sono eterne. […] Nostro primo compito è, dunque, quello di dissociare attentamente "le donne" (la classe all'interno della quale noi lottiamo) da «la donna», il mito. Perché per noi "*la* donna" non esiste: non è altro che una formazione immaginaria, laddove "le donne" sono il prodotto di una relazione sociale. Ciò lo esprimiamo fortemente quando rifiutiamo di essere chiamate un "movimento di liberazione de *la* donna". Occorre, inoltre, distruggere tale mito tanto all'interno quanto all'esterno di noi stesse. "*La* donna" non è ciascuna di noi, ma una costruzione politica ed ideologica che nega "le donne" (come prodotto di une relazione di sfruttamento). "*La* donna" esiste per rendere

le cose confuse e per dissimulare la realtà "delle donne". Per diventare una classe, per avere una coscienza di classe, occorre per prima cosa uccidere il mito de "*la* donna", inclusi i suoi aspetti più seducenti (penso a Virginia Woolf quando diceva che il primo compito di una donna scrittrice era quello di uccidere "l'angelo del focolare"). Ma diventare una classe non significa sopprimere le nostre individualità e, siccome nessun individuo è riducibile alla sua oppressione, noi dobbiamo affrontare la questione della necessità storica di costituirci come soggetti individuali della nostra storia. Questa è, a mio avviso, la ragione che spiega, il fiorire dei numerosi tentativi di produrre "nuove" definizioni di "cosa è donna". La posta in gioco (e, naturalmente, ciò non vale solo per le donne) è la questione della definizione d'individuo e della definizione di classe. Perché, una volta che si sia riconosciuta l'oppressione, occorre sapere e sperimentare il fatto che ci si può costituire come "soggetto" (nel senso di ciò che si oppone a oggetto di oppressione), che si può diventare un soggetto a dispetto dell'oppressione, che ognuno può costruire la propria identità di soggetto altro dall'oppressione. [...] Dobbiamo cercare di comprendere filosoficamente (politicamente) i concetti di "soggetto" e di "coscienza di classe" e come funzionano in relazione con la nostra storia. Quando arriviamo a capire che le donne sono l'oggetto di oppressione e di appropriazione, nel momento stesso in cui riusciamo a concepirlo, noi diventiamo soggetti – nel senso di soggetti cognitivi – attraverso un'operazione di intellezione. La coscienza dell'oppressione non è solo una reazione (una lotta contro) all'oppressione, è anche una totale rivalutazione concettuale del mondo sociale, la sua totale riorganizzazione concettuale a partire dal punto di vista dell'oppressione. È ciò che potremmo chiamare la scienza dell'oppressione creata dagli oppressi. Questa operazione di

comprensione della realtà deve essere intrapresa da ciascuna di noi: chiamiamola pure pratica soggettiva, cognitiva. Il movimento di andata e ritorno tra i due livelli della realtà sociale (la realtà concettuale e la realtà materiale dell'oppressione – entrambe sociali) è compiuto attraverso il linguaggio. Questa necessità, per ciascuno, di esistere tanto quanto individuo che come membro di una classe è, forse, la prima condizione perché si realizzi una rivoluzione senza la quale non può esserci lotta o cambiamento. Ma anche l'inverso è vero: senza classe e coscienza di classe non ci sono soggetti reali, solo individui alienati. Per le donne rispondere alla questione del soggetto individuale in termini materialistici significa, prima di tutto, mostrare che ciò che appare come "soggettivo", "individuale", "privato" è sociale e rileva di questioni tra classi sociali. Una volta che avremo mostrato che i cosiddetti problemi personali sono in realtà problemi tra classi, non avremo, tuttavia, risolto la questione della soggettivazione di ogni singola donna – non parlo del mito, ma di ciascuna di noi. Una nuova definizione personale, soggettiva, per tutto il genere umano può solo essere trovata al di là delle categorie di sesso (donna e uomo) e l'avvento di soggetti individuali esige prima di tutto la distruzione delle categorie di sesso, del loro impiego e il rigetto di tutti i saperi che ancora le impiegano come loro fondamenti (praticamente tutte le scienze sociali). Tutto ciò può essere realizzato attraverso la distruzione dell'eterosessualità come sistema sociale basato sull'oppressione delle donne da parte degli uomini che produce la dottrina della differenza tra i sessi per giustificare questa oppressione.

Monique Wittig (1935-2003) è stata una scrittrice ed una teorica femminista la cui opera ha contribuito alla nascita del *Mlf*. Ha fatto parte del collettivo di *Qf* ed ha collaborato con la rivista *Feminist Issues*. I suoi principali saggi teorici, raccolti in *The Straight Mind and Other Essays* (1992), hanno profondamente influenzato il pensiero femminista (dalle femministe materialiste alle lesbiche radicali, da Teresa de Lauretis a Judith Butler).

Appendice

Genere: usi e abusi[55]

di Joan W. Scott

Joan W. Scott, *storica statunitense attualmente docente presso l'Institute for Advanced Study di Princeton, è una delle figure internazionali più importanti del dibattito teorico femminista. I suoi testi sulla questione del "genere" ed i suoi usi sociali, tra cui si ricorda, in particolare, l'articolo* Il genere: un'utile categoria di analisi storica*, hanno riorientato una intera generazione di studiose/i in seno agli studi storici, e umanisti più in generale. Specialista in storia della Francia, Scott ha dedicato una parte cospicua della sua produzione teorica all'analisi del femminismo d'oltralpe. Di quest'ultimo ha scandagliato virtù e paradossi, elaborando una prospettiva originale, fortemente antiessenzialista e antirazzista che, pur non confrontandosi mai direttamente con il materialismo francese (e pur presentando differenze numerose e importanti rispetto ad esso), mostra punti di convergenza significativi. Mi concentrerò molto brevemente*

55 Estratto dal testo *Gender: Uses and Abuses* presentato come *lectio magistralis* al VI Congresso della Società Italiana delle Storiche (Padova, 14 febbraio 2013). Introduzione e traduzione dall'inglese di Sara R. Farris.

su questi ultimi. Come Delphy, anche Scott negli ultimi anni è stata una delle protagoniste più appassionate della battaglia femminista e antirazzista contro le cosiddette leggi anti-foulard in Francia (si veda il suo Politics of the Veil*, 2007). Inoltre, anche per Scott, come per Delphy, Mathieu e le altre, il genere è una costruzione storico-sociale, che più si cerca di naturalizzare e far corrispondere a distinzioni presunte gerarchiche tra donne e uomini, e più sfugge a tali tentativi, mantenendo così inalterata, e anzi rafforzando, la sua "utilità" euristica e il suo potenziale politico radicale. Nelle pagine che seguono si offre un breve estratto di un testo recente e ancora inedito in cui Scott riflette sulla categoria di genere oggi, da lei definita «sito perpetuo di contestazione politica».*

Stabilire una chiara distinzione tra il genere come categoria sociale – l'attribuzione di significato a corpi sessuati – e il sesso – la differenza anatomica tra uomini e donne – ha avuto una funzione importante. Ha permesso alle femministe di rifiutare l'idea secondo cui "l'anatomia è destino" (ossia che la loro differenza anatomica dagli uomini possa giustificare il loro ineguale trattamento) e ha consentito l'emergenza di studi storici e antropologici sulla varietà di capacità e di ruoli che donne differenti tra loro hanno espresso in epoche e luoghi diversi. Tale distinzione ha anche messo in discussione il presunto chiaro e indiscutibile significato dell'anatomia stessa. Judith Butler, ad esempio, invita a pensare il sesso come referente del genere, come non avente significato in sé, prima e oltre il genere. Forse è per questa ragione che è stato quasi impossibile mantenere genere e sesso separati nell'uso ordinario. […] A volte il termine genere è semplicemente usato come un eufemismo per sesso, un'alternativa più educata per una parola dalle troppe allusioni. Altre volte il suo impiego

produce confusione […]. Di fatto è stato impossibile sostenere che il genere abbia uno statuto puramente sociologico: il termine non sembra avere un significato stabile ed è difficile determinare esattamente a cosa faccia riferimento. Per esempio, durante la discussione sulla bozza dello Statuto di Roma che ha dato vita alla Corte Criminale Internazionale (Icc) nel 1998, si scelse di usare "genere" producendone una definizione *ad hoc*, laddove termini quali "politico", "razziale", "nazionale", "etnico", "culturale", "religioso", "ricchezza", "nascita" ed "età" sono stati considerati come univoci e senza bisogno di ulteriori chiarimenti (Oosterveld, 2005). Furono necessarie laboriose negoziazioni per trovare la formulazione più corretta – una formulazione la cui pesantezza riflette le controversie che essa doveva risolvere. […] A Pechino nel 1995, anche dopo l'approvazione della frase "uso generalmente accettato", diverse delegate dell'America Latina, chiaramente preoccupate per la "normalizzazione" dell'omosessualità che ne poteva discendere, sentirono l'obbligo di esprimere con esattezza ciò che ritenevano essere il significato del termine genere: «Il Guatemala interpreta il concetto di genere esclusivamente come genere femminile e maschile in riferimento ad uomini e donne». Una delegata del Perù ha insistito sul fatto che «i diritti sessuali si riferiscono solo a relazioni eterosessuali». Il Vaticano ha espresso una più generale apprensione per lo scollamento dei fondamenti della società che ne sarebbero discesi e ha scelto di intendere il significato di genere come «radicato nell'identità sessuale biologica, maschile o femminile» (United Nations, 1995). Nel corso dei dibattiti sulla Icc un commentatore notò che se il genere faceva riferimento a qualcosa al di là del maschile e femminile, la Corte sarebbe stata nella posizione di «ristrutturare le società drasticamente» (Oosterveld, 2005). […]

Ciò che questi sforzi affannosi di limitare il genere ai due sessi (maschile e femminile) rivelano di strano è che il genere ha sempre fatto riferimento proprio a questo: alla differenza sessuale. Infatti, la critica *queer* ha rigettato l'uso del termine perché – afferma – esso è ancorato ad una concezione eteronormativa delle relazioni che esclude il riconoscimento del fatto che ci sono sessualità (e relazioni tra queste) che eccedono tutte le permutazioni della distinzione binaria maschile/femminile (Abelove e al., 1993). Se "queer" è ciò che intende capovolgere i fondamenti della società – sostengono – la sovversione non avverrà brandendo la categoria di genere.

Vorrei suggerire che l'inquietudine espressa nei commenti di coloro che criticano il genere è sintomatica di una inquietudine più generale sulla difficoltà di definire con precisione (o di limitare) il significato sicuro, certo e durevole della differenza sessuale stessa. Tale apprensione è anche il risultato di una sovrapposizione tra differenza sessuale (la distinzione maschile/femminile) e orientamento sessuale (la scelta di un partner sessuale). Questo vale sia per chi trova il genere troppo radicale, sia per coloro che non lo trovano radicale abbastanza. Coloro che ritengono che il genere non sia abbastanza radicale dovrebbero ascoltare quelli che temono il suo potenziale di radicalità. Per chi si oppone al genere, il termine porta con sé fantasie di desiderio sfrenato, di sessualità incontrollata. Se, come sostengono, l'eterosessualità e l'ordine sociale sono intimamente legati, l'una fornendo il fondamento naturalistico per l'altro, allora il genere – l'assegnazione arbitraria e contingente di ruoli a corpi sessuati – inverte la relazione (è la società a determinare l'identità sessuale). Anche se i referenti sono limitati a uomini e donne, l'idea stessa che essi siano definiti "all'interno del contesto della società" mette in discussione ogni rivendicazione biologica considerata

autoevidente. Secondo la logica di chi lo critica allora il genere porta inesorabilmente alla libertà di orientamento sessuale, alla separazione del desiderio dal suo mandato riproduttivo. Una volta così liberato, il desiderio sembra non aver più limiti. Omosessuali, bisessuali, transessuali sono l'incarnazione fantasmatica della fine dell'uomo (Edelman, 2004). Se il termine genere aveva lo scopo di erigere un muro di separazione tra i ruoli sociali e il sesso biologico, i suoi critici invece colgono l'aspetto di una proliferazione delle sessualità: dal semplice binarismo maschile/femminile si passa a tre, quattro o addirittura cinque sessi (o generi). Le distinzioni che si chiede al genere di fare tra corpi, desideri e ruoli sociali collassano quando la differenza sessuale e l'orientamento sessuale sono presi come sinonimi, ossia quando si ritiene che l'anatomia e il desiderio si determinino l'un l'altro e, per tale via, determinino l'identità stessa. Nessun surplus di negoziazione sembra poter risolvere questo dilemma (*trouble*). Da una parte si sostiene che questo *gender trouble* funzioni come uno scontro storico sovranazionale tra le forze dell'ordine sociale e i fautori del cambiamento, i difensori del patriarcato e coloro che sostengono la realizzazione di una «democrazia sessuale» (Fassin, 2010). Credo che la politica sia più complicata di quanto questa semplice opposizione esprime. Il genere è un luogo in cui si consuma la lotta su ciò che appartiene al naturale oppure al sociale e tale lotta non separa soltanto posizioni di destra da posizioni di sinistra. Ma accade anche qualcos'altro che ha a che fare con la relazione tra genere e differenza sessuale e di ciò desidero parlare ora.

Si tratta del passaggio dal registro sociale a quello psichico e della relazione tra di essi. Se, come Freud, Lacan e altri hanno suggerito, la differenza sessuale è psichicamente una questione enigmatica, ambigua, sconcertante, mai compresa

in maniera definitiva o soddisfacente, impossibile da simbolizzare, allora le regole e gli ideali, i miti e le favole popolari offerti per spiegarla non possono mai pienamente svolgere il proprio compito. La differenza sessuale ci conduce, nella formulazione di Joan Copjec, alla «impossibilità del significato» (Copjec, 1989). Elizabeth Weed lo spiega così: «La rottura psichica costitutiva delle teorie sulla sessualità di Freud e di Lacan, ciò che Lacan chiama il reale, ciò che non può essere conosciuto, non può essere simbolizzato, è questa impossibilità» (Weed in Butler e Weed, 2011, p. 303). La differenza sessuale pone la questione dell'origine della vita (da dove vengo?); delle ragioni dei nostri corpi divisi (perché ci sono uomini e donne? Devo essere l'uno o l'altro, perché non entrambi?); della natura dell'attrazione tra questi corpi (cosa è il desiderio che provo?); e del mistero della nostra mortalità (Laplanche e Pontalis in Burgin et al., 1986). Sono questioni queste per le quali nessuna risposta razionale o inconscia è esaustiva o soddisfacente. Le istituzioni sociali e politiche lavorano incessantemente per produrre risposte, erigendo enormi strutture su ciò che restano, malgrado tutto, fondamenta provvisorie. Il loro scopo è contenere, o almeno ridirigere le fantasie che gli individui hanno sulle differenze tra corpi sessuati (e i desideri che essi possono o non possono nutrire) e di metterle collettivamente sotto controllo attraverso varie forme di regolazione normativa.

Potrebbe sembrare che il genere come categoria analitica abbia a che fare con l'ambito che chiamiamo il sociale, ma l'oggetto della sua analisi (le costruzioni storiche delle relazioni tra i sessi) è irrevocabilmente connesso al regno psicosessuale. È per questa ragione che il genere non può mai essere libero della sua associazione con il sesso ossia con la differenza sessuale. Poiché la differenza sessuale è il referente

del genere, e poiché la differenza sessuale non ha un significato dato, fissato, il genere resta una questione aperta, un sito di conflitto sulla definizione che noi (e altri) gli attribuiamo. O, come sostiene Weed, «è, nei fatti, l'impossibilità della differenza sessuale che garantisce che il genere non diventi mai pienamente conoscibile o semanticamente stabile» (Weed in Butler e Weed, 2011, p. 307). Il genere – la pratica sociale e culturale che ne è l'oggetto di studio – è, allora, sempre un tentativo di alleviare le inquietudini collettive sui significati della differenza sessuale e di fissare, una volta per tutte, questi significati necessariamente elusivi. Elusivi perché, a dispetto delle differenze anatomiche visibili tra i corpi (qualunque sia la loro variazione), la nostra immaginazione non può essere limitata nell'assegnare loro significato.

Le domande sui corpi sessualmente indeterminati e sulla transessualità non fanno che esacerbare la difficoltà. Butler (facendo riferimento a Lévi-Strauss) sostiene che: «La differenza sessuale è il luogo in cui la questione della relazione del biologico al culturale è posta di continuo; è il luogo in cui essa deve e può essere posta, ma alla quale, in senso stretto, non si può rispondere» (Butler, 2004, p. 16). Il genere come nostro oggetto di studio, nei fatti, rappresenta le risposte (contingenti, dibattute e mutevoli) prodotte dinanzi a questa domanda cui non si può rispondere. In tal senso, le regolazioni normative che definiscono ruoli di genere sono tentativi di far tacere questa interrogazione, di renderla non domandabile. Perciò, il genere è un sito perpetuo di contestazione politica, uno di quei luoghi in cui si dispiega la conoscenza negli interessi del potere. È per questa ragione che il genere resta un concetto utile per l'analisi critica. Se prendiamo il genere come una guida non semplicemente a come uomini e donne sono definiti in relazione l'uno all'altro, ma anche a quali visioni dell'ordine

sociale sono messe in questione (sulle quali si costruisce o alle quali si oppone resistenza oppure che si difendono in nome delle definizioni di maschile/femminile preventivamente prodotte), arriviamo a nuove intuizioni sulle differenti forme di società, culture, storie e politiche che intendiamo investigare. Il genere, in tal modo, non diventa una guida a categorie statiche di identità sessuata, ma al gioco dinamico tra immaginazione, regolazione e trasgressione nelle diverse società e culture studiate. C'è una politica di genere e un *gendering* della politica che chiede la nostra attenzione – nella forma di un insieme infinito di domande su come, quando, dove e a quali condizioni gli individui, le società e le culture hanno provato a rispondere a ciò cui non possono rispondere (o anche domandare) in modo conclusivo e definitivo. Lungi dall'essere un esercizio frustrante, questo approccio apre la strada ad un nuovo modo di pensare, a nuove interpretazioni e, forse, anche a nuove politiche. Lungi dall'essere ormai stabilizzato, come io stessa ritenevo, il genere è una questione perennemente aperta: quando pensiamo che sia risolta, sappiamo di essere in errore.

Bibliografia*

AA.VV., (2012), *Questions féministes (1977-1980)*, Éditions Syllepse, Parigi.

Abelove Henry, Barale Michèle Aina e David M. Halperin (a cura di) (1993), *The Lesbian and Gay Studies Reader*, Routledge, New York.

Achard Pierre, Antoinette Chauvenet, Élisabeth Lage et al. (1977), *Discours biologique et ordre social*, Le Seuil, Parigi.

Anzaldúa Gloria E. (1987), *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, Aunt Lute Books, San Francisco. Trad. italiana: *Terre di confine. La frontera*, Palomar, Bari, 2000.

Atkinson Ti-Grace (1974), *Amazon Odyssey,* Links Books, New York.

Augustoni Nadia (2005), *Il corpo lesbico*, in "A Rivista Anarchica", n. 307 (http://www.anarcabolo.ch/a-rivista/307/38.htm).

Balibar Etienne e Immanuel Wallerstein (1991), *Razza, nazione, classe. Le identità ambigue*, Edizioni Associate, Roma. Ed. originale: *Race, Nation, Classe. Les identités ambiguës*, La Découverte, Parigi, 1988.

Balibar Etienne (1991), *Razzismo e nazionalismo*, in Etienne

* L'ultima consultazione dei riferimenti online coincide con la data di chiusura del volume (gennaio 2013).

Balibar e Immanuel Wallerstein (1991), pp. 49-78. Ed. originale: *Racisme et nationalisme,* in Etienne Balibar e Immanuel Wallerstein (1988).

Barthes Roland (1978), *Leçon*, Éditions de Minuit, Parigi. Trad. italiana: *Lezione: lezione inaugurale della cattedra di Semiologia letteraria del Collège de France pronunciata il 7 gennaio 1977*, Einaudi, Torino, 1981.

Beauvoir Simone de (1949), *Il secondo sesso*, Il Saggiatore, Milano, 2012. Ed. originale: *Le deuxième sexe*, Parigi, Gallimard, 1949.

Benveniste Émile (1966), *Problèmes de linguistique générale I*, Gallimard, Parigi. Trad. italiana: *Problemi di linguistica generale*, Il Saggiatore, Milano, 2010.

Bilge Sirma (2009), *Théorisations féministes de l'intersectionnalité*, in "Diogène. Revue internationale des sciences humaines", n. 225, pp. 158-176.

Blackwood Beatrice (1935), *Both Sides of Buka Passage*, Clarendon Press, Oxford.

Bonfiglioli Chiara (2007), *La battaglia del velo. Laicismo e femminismi nella Francia post- coloniale*, in "Zapruder", n. 13, pp. 82-87.

Bourdieu Pierre (1998), *La domination masculine*, Seuil, Parigi. Trad. italiana: *Il dominio maschile*, Feltrinelli, Milano, 1999.

Burke Carolyn (1978), *Report from Paris: Women's Writing and the Women's Movement*, in "Signs", vol. 3, n. 4, pp. 843-855.

Butler Judith (1990), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, Londra/New York. Trad. italiana: *Scambi di genere. Identità, sesso e desiderio*, Sansoni, Milano, 2004.

Butler Judith (2004), *Undoing Gender*, Routledge, New York.

Trad. italiana: *La disfatta del genere*, Meltemi, Roma, 2006.
Butler Judith e Elizabeth Weed (a cura di) (2011), *The Question of Gender. Joan W. Scott's Critical Feminism*, Indiana University Press, Bloomington.
Chetcuti Natacha e Claire Michard (a cura di) (2003), *Lesbianisme et féminisme. Histoires politiques*, L'Harmattan, Parigi.
Clifford James e George E. Marcus (a cura di) (1986), *Writing Culture: Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles. Trad. italiana: *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia*, Meltemi, Roma, 1997.
Clifford James (1997), *Introduzione: verità parziali*, in James Clifford e George E. Marcus, (a cura di), *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia* (pp. 23-52), Meltemi, Roma. Ed. originale: James Clifford e George E. Marcus (a cura di), 1986.
Copjec Joan (1989), *Cutting Up* in Teresa Brennan (a cura di) *Between Psychoanalysis and Feminism*, Routledge, New York.
Cusset François (2003), *French theory: Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux Etats-Unis*, Paris, Découverte, 2003. Trad. Italiana: *French Theory. Foucault, Derrida & co. all'assalto dell'America*, Milano, Il Saggiatore, 2012.
De Lauretis Teresa (2001), *Quand les lesbiennes n'étaient pas des femmes*, in Marie-Hélène Bourcier e Suzette Robichon (a cura di), *Parce que les lesbiennes ne sont pas des femmes. Autour de L'oeuvre Politique, Théorique et littéraire de Monique Wittig* (pp. 35-54), Les Éditions Gaies et Lesbiennes, Parigi.
Delphy Christine (1970), *L'ennemi principal*, in "Partisans", n. 54-55, pp. 157-172.

Delphy Christine (1972a), *Il nemico numero uno*, in Collettivo Anabasi (a cura di), *Donne è bello*, Milano. Ed. originale: Ead, 1970.
Delphy Christine (1972b), *Il nemico principale*, in Lidia Menapace (1972) (a cura di), *Per un movimento politico di liberazione della donna* (pp. 257-279), Bertani, Verona. Ed. originale: Ead, 1970.
Delphy Christine (1975), *Pour un féminisme matérialiste*, in "L'Arc", n. 61, pp. 61-67. Ora in Ead, 1998.
Delphy Christine (1981), *Le patriarcat, le féminisme et leurs intellectuelles*, in "Nouvelles Questions Féministes", n. 2, pp. 59-74.
Delphy Christine (1985), *La passion selon Wittig*, in "Nouvelles Questions Féministes", n.11-12, pp. 149-156.
Delphy Christine (1991), *Penser le genre: quels problèmes?*, in Marie-Claude Hurtig, Michèle Kail e Hélène Rouch (a cura di), *Sexe et genre. De la hiérarchie entre les sexes*, (pp.89-101), Éditions du Cnrs, Parigi.
Delphy Christine (1995), *The Invention of French Feminism: An Essential Move*, in "Yale French Studies", n. 87, pp. 190-221.
Delphy Christine (1998), *L'ennemi principal / 1. Économie politique du patriarcat,* Syllepse, Parigi.
Delphy Christine (2001a), *L'ennemi principal / 2. Penser le genre,* Syllepse, Parigi.
Delphy Christine (2001b*), Penser le genre: problèmes et résistances,* in Ead 2001a, pp. 243-260.
Delphy Christine (2008), *Classer, dominer: Qui sont les "autres"?*, La Fabrique, Parigi.
Delphy Christine (2010), *Un universalisme si particulier. Féminisme et exception française. 1980- 2010*, Syllepse, Parigi.
Delphy Christine (2011), *Trente ans de Nouvelles Questions*

féministes, in “Nouvelles Questions Féministes”, vol. 30, n.2, pp. 4-22.

Devi Mahasveta (1987), *Draupadi* in Gayatri C. Spivak (1987) (a cura di), *In Other Worlds. Essais in Cultural Politics* (pp.179-187), Methuen, Londra.

Di Cori Paola (a cura di) (1996), *Altre storie. La critica femminista alla storia*, Clueb, Bologna.

Di Cori Paola (2012), *Joan Scott. Dalla storia delle donne a una storia di genere*, in Ead, *Asincronie del femminismo* (pp. 105-120), Ets, Pisa. Ed. originale: 1987.

Dion Michel (a cura di) (1999), *Madonna, érotisme et pouvoir*, Kimé, Parigi.

Dorlin Elsa (a cura di) (2009), *Sexe, race, classe. Pour une épistémologie de la domination*, Puf, Parigi.

Douglass Frederick (1980), *Mémoires d’un esclave américain*, Maspero, Parigi.

Duby Georges (1982), *Il cavaliere, la donna e il prete*, Laterza, Bari/Roma. Ed. originale: *Le Chavalier, la femme et le prête: le mariage dans la France féodale*, Hachette, Parigi, 1981.

Edelman Lee (2004), *No Future: Queer Theory and the Death Drive*, N.C. Duke University Press, Durnham.

Engels Friedrich (1970), Prefazione alla prima edizione dell’*Origine della Famiglia, della Proprietà Privata e dello Stato* (pp. 33-35), Editori Riuniti, Roma. Ed. originale: 1884

Etienne Mona (1981), *Gender Relations and Conjugality among the Baule (Ivory Coast)*, in “Culture”, vol. 1, n. 1, pp. 21-30.

Falquet Jules (2011), *Pour une anatomie des classes de sexes: Nicole-Claude Mathieu ou la conscience des opprimés*, in “Cahiers du Genre”, n. 50, pp. 1-25.

Fanon Franz (1952), *Peau noire, masques blancs*, Éditions du Seuil, Parigi. Trad. italiana: *Pelle nera, maschere bianche. Il nero e l’altro*, Marco Tropea Editore, Milano, 1996.

Fanon Franz (1968), *Les damnés de la terre*, Maspero, Parigi. Trad. italiana: *I dannati della terra*, Einaudi, Torino, 2000.

Fassin Eric (2010), *National Identities and Transnational Intimacies: Sexual Democracy and the Politics of Immigration in Europe*, in "Public Culture", vol. 22, n. 3, pp. 507-529.

Fiocchetto Rosanna (2005), *La profonda Commedia di Monique Wittig*, in Monique Wittig, *Virgile, non*, Il Dito e la Luna, Milano.

Foucault Michel (1975), *Surveiller et punir,* Gallimard, Parigi. Trad. italiana: *Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino, 1976.

Frisch Rose E. e Janet W. McArthur (1974), *The Hosken Report: Genital Sexual Mutilation of Females*, Win News, Lexington-MA.

Gallisot René (1992), *Razzismo e antirazzismo. La sfida dell'immigrazione*, Dedalo, Bari. Ed. originale: *Misère de l'antiracisme*, Arcantère, Parigi, 1985.

Garbagnoli Sara (2012), *Denaturalizzare il normale. L'interrogazione paradossale degli studi di genere e sessualità*, in E. Asquer (a cura di), *Culture della sessualità. Identità, esperienze, contesti*, Genesis, XI/1-2, pp. 193-229

Godelier Maurice (1975), *Perspectives ethnologiques et questions actuelles sur le travail*, in Lumière et Vie", n. 124, pp. 35-58.

Godelier Maurice (1978), *La part idéelle du réel: essai sur l'idéologique*, in "L'Homme", vol. 18, n. 3-4, pp. 155-188.

Godelier Maurice (1982), *La Production des Grandes Hommes. Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle Guinée*, Fayard, Parigi.

Goffman Erving (1977), *The Arrangement Betweent the Sexes»,* in "Theory and Society", vol. 4, n.3, pp. 301-331.

Guillaumin Colette (1972a), *L'Idéologie raciste. Genèse et langage actuel*, Mouton, Parigi.

Guillaumin, Colette (1972b), *Les caractères spécifiques de l'idéologie raciste*, in "Cahiers internationaux de sociologie", vol. LIII, pp. 247-274.
Guillaumin Colette (1977), *Race et Nature: Système des marques, idée de groupe naturel et rapports sociaux*, in "Pluriel", n.11, pp. 39-55. Ora in Ead,1992.
Guillaumin Colette (1978a), *Pratique du pouvoir et idée de Nature*, in "Questions Féministes", n. 2, pp. 5-30.
Guillaumin Colette (1978b), *Les harengs et les tigres. Remarques sur l'éthologie*, in "Critique", n. 32, pp. 748-763.
Guillaumin Colette (1979), *Question de différence*, in "Questions Féministes", n. 3, pp. 3-21.
Guillaumin Colette (1980), *The Idea of Race and its Elevation to Autonomous Scientific and Legal Status*, in Unesco (a cura di), *Sociological Theories: Race and Colonialism*, pp. 37-67, Unesco, Parigi.
Guillaumin Colette (1981a), *"Je sais bien mais quand même" ou les avatars de la notion de "race"*, in "Le Genre humain", n. 1, pp. 55-65.
Guillaumin Colette (1981b), *Femmes et théories de la société*, in "Sociologie et Sociétés", vol. XIII, n. 2, pp. 19-31.
Guillaumin Colette e Albert Jacquard (1982-1983), *Un Débat: espoirs et craintes*, in "Le Genre Humain", n. 6, pp. 94-101.
Guillaumin Colette (1990), *Folie et norme sociale. A propos de l'attentat du 6 décembre 1989*, in "*Sociologie et sociétés*", n. 22, pp. 197-201.
Guillaumin Colette (1992), *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de la nature,* Côté-femmes, Parigi.
Guillaumin Colette (1993), *La "différence culturelle"*, in Michel Wieviorka (1993) (a cura di), *Racisme et modernité* (pp. 149-151), Parigi, La Découverte.
Guillaumin Colette (1995), *Racism, Sexism, Power and*

Ideology, Londra, Rutledge.
Guillaumin Colette (1996), *The Straight Mind and Other Essays*, in "Mots", n. 49, pp. 127-130.
Guillaumin Colette (2002), *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel*, Paris, Gallimard. Ed. originale: Ead, 1972a.
Guillaumin Colette (2006), *Il corpo costruito*, in "Studi culturali", n. 2, pp. 316-335. Ed. originale: *Le corps construit,* pp. 117-142, in Ead, 1992.
Haller John S. (1971), *Outcasts from Evolution. Scientific Attitudes of Racial Inferiority 1959-1900*, University of Illinois Press.
Harris Marvin (1968), *The Rise of Anthropological Theory*, Crowell, New York.
Harrison Ainsworth G. (1979), *Biological Anthropology*, in Sandra Wallman (a cura di), *Social Anthropology of Work*, Academic Press, Londra/New York.
Herdt Guilbert (a cura di) (1994), *Third Sex, Third Gender. Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, Zone Books, New York.
Héritier Françoise (1996), *Masculin/féminin. La pensée de la différence*, Odile Jacob, Parigi. Trad. italiana: *Maschile e femminile: il pensiero della differenza*, Laterza, Roma/Bari, 1997.
Hrdy Sarah B. (1981), *The Woman that Never Evolved*, Harvard University Press, Cambridge.
Houdebine-Gravaud Anne-Marie (1999) *Femmes/langue/féminisation: une expérience de politique linguistique en France*, in "Nouvelles Questions Féministes", vol. 20, n. 1, pp. 23-52.
Hurtig Marie-Claude e Marie-France Pichevin (1985), «La variable sexe en psychologie: donné ou construction», *Cahiers de psychologie cognitive*, vol. 5, n. 2, pp. 187-228.
Hurtig Marie-Claude e Marie-France Pichevin (a cura di)

(1986), *La différece des sexes. Questions de psychologie*, Tierce, Parigi.

Hurtig Marie-Claude e Marie-France Pinchevin, (a cura di) (1989), *Catégorisation de sexe et constructions scientifiques*, Aix-en-Provence, Université de Provence.

Hurtig, Marie-Claude e Marie-France Pinchevin (1991) *Catégorisation de sexe et perception d'autrui*, in Marie-Claude Hurtig, Michèle Kail e Hélène Rouch (a cura di), *Sexe et genre. De la hiérarchie entre les sexes* (pp. 169-180), Éditions du CNRS, Parigi.

Jackson Stevi (1996), *Christine Delphy*, Sage, Londra.

Jackson Stevi (1999), *Théoriser le genre: l'héritage de Beauvoir*, in "Nouvelles Questions Féministes", vol. 20, n. 4, pp. 9-28.

Jelliffe Derrick B. e Patrice F. Jelliffe (1978), *Human Milk in the Modern World: Psychosocial, Nutritional and Economic Significance*, Oxford University Press, Oxford.

Juteau-Lee Danielle (1995), *Introduction. (Re)constructing the categories of "race" and "sex": the work of a precursor* (pp. 1-24), in Colette Guillaumin, 1995.

Kergoat Danièle (2009), *Dinamique et consubstantialité des rapports sociaux*, in Elsa Dorlin (2009) (pp. 111-125).

Klapisch-Zuber Christiane (1980), *Genitori naturali e genitori di latte nella Firenze del Quattrocento*, in "Quaderni Storici", n. 44, pp. 543-563.

Komarovsky Mirra (1950), *Functional analysis of sex roles*, in "American Sociological Review", vol. 15, n. 4, pp. 508-516.

Krige Eileen (1974), *Woman Marriage, with Special Reference to the Lovedu. Its Significance for the Definition of Marriage*, in "Africa", n. 44, pp. 11-36.

Lallemand Suzanne (1977), *Une Famille mossi*, Cnrs/Cvrs, Parigi/Ouagadougou.

Lamoureux Diane (2003-2004), *De la tragédie à la rébellion: le*

lesbianisme à travers l'expérience du féminisme radical, in "Tumultes", n. 21-22, pp. 251-263.
Laplanche Jean e Jean-Bertrand Pontalis (1986), *Fantasy and the Origins of Sexuality*, in Victor Burgin, James Donald e Cora Kaplan (a cura di) *Formations of Fantasy*, Routledge, Londra, pp. 5-28.
Le Doeuff Michèle (1980), *Colloque féministe à New York: Le Deuxiéme Sexe trente ans après*, in "Questions Féministes", n. 7, pp. 103-109.
Leroi-Gourhan André (1965), *Le Geste et la Parole. La Mémoire et les rythmes*, Albin Michel, Parigi.
Lévi-Strauss Claude (1956), *La Famille*, in "Annales de l'Université d'Abidjan", serie 3, fac. 3 pp. 5-29.
Lévi-Strauss Claude (1962), *Tristes Tropiques*, Union Générale d'Editions, Parigi. Ed. originale: Plon, 1955.
Lhomond Brigitte (1997), *D'un anti-naturalisme à un a-sociologisme comment penser les catégories de sexe et la sexualité?*, in "Graat", n.17, pp. 33-37.
Marchetti Sabrina, Jamila M.H. Mascat e Vincenza Perilli (a cura di) (2012), *Femministe a parole. Grovigli da districare*, Ediesse, Roma.
Marks Elaine e Isabelle de Courtrivon (a cura di) (1981), *New French Feminisms*, Harvester, New York.
Marx Karl (1973), *Il Capitale*, Libro I, Editori Riuniti, Roma. Ed. Originale: *Das Kapital. Kritik der Politischen Oekonomie*, Band 1, 1867.
Marx Karl (1986), *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica, Opere*, XXIX- XXX, Editori Riuniti, Roma. Ed. originale: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie [1857-1858]* 1939-1941.
Mathieu Nicole-Claude (a cura di) (1985), *L'Arraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*, Editions de

l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Parigi.
Mathieu Nicole-Claude (1991a), *Critiques épistémologiques de la problématique des sexes dans le discours ethno-anthropologique*, in Ead (1991c), (pp. 75-127). Ed. originale: Rapport pour l'Unesco *Réflexion sur la problématique féminine dans la recherche et l'enseignement supérieur*, Parigi, 1985, Unesco, SHS-85/CONF. 612/6, 61 p., dattiloscritto. Trad. italiana: *Critiche epistemologiche sulla problematica dei sessi nel discorso etno-antropologico*, in "dwf", n. 10-11, 1989, pp. 8-54.
Mathieu Nicole-Claude (1991b), *Quand céder n'est pas consentir. Des déterminants matériels et psychiques de la conscience dominée des femmes, et de quelques-unes de leurs interprétations en ethnologie*, in Ead, (1991c) (pp. 131-225). Ed. originale: Ead, 1985.
Mathieu Nicole-Claude (1991c), *L'Anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe*, Côté- femmes Editions, Parigi.
Mathieu Nicole-Claude (1994), *Dérive du genre/stabilité des sexes*, in Michel Dion (a cura di), *Madonna. Erotisme et pouvoir*, Editions Kimé, Parigi, pp. 54-70.
Mathieu Nicole-Claude (1999), *Bourdieu ou le pouvoir autohypnotique de la domination masculine*, in "Les Temps Modernes", n. 604, pp. 286-324.
Mathieu Nicole-Claude (2000), *Sexe et genre* in Helena Hirata, Françoise Laborie, Helène Le Doaré e Danièle Senotier (a cura di), *Dictionnaire critique du féminisme* (pp. 191-200), Puf, Parigi.
Mathieu Nicole-Claude (a cura di) (2007), *Une maison sans fille est une maison morte. La personne et le genre en sociétés matrilinéaires et/ou uxorilocales,* Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Parigi.

Mead Margaret (1935), *Sex and Temperament in Three Primitive Societies,* William Morrow & C., New York. Trad. italiana: *Sesso e temperamento*, Il Saggiatore, Milano, [1967] 2003.

Michard Claire (1999) *Humain/femelle: deux poids deux mesures dans la catégorisation de sexe en français*, in "Nouvelles Questions Féministes", vol. 20, n. 1, pp. 53-95.

Michel Andrée (1959), *Famille, industrialisation, logement*, Cnrs, Parigi.

Michel Andrée (1960), *La femme dans la famille française*, in "Cahiers internationaux de sociologie", n. 111.

Moi Toril e Janice Radway (a cura di) (1994), *Materialist Feminism*, in "The South Atlantic Quarterly", numero speciale, vol. 93, n. 4.

Money John e Anke Ehrhardt (1972), *Man and Woman, Boy and Girl*, John Hopkins Universiy Press, Baltimora.

Moses Claire (1998), *Made in America: "French Feminism" in Academia*, in "Feminist Studies", n. 2, pp. 241-274.

Muller Jean-Claude (1982), *Du bon usage du sexe e du mariage; structures matrimoniales du haut plateau nigérian*, l'Harmattan/Serge Fleury, Parigi/Québec.

Murdock George Peter e Caterina Provost (1973), *Factors in the Division of Labor by Sex: A Cross-Cultural Analysis*, in "Ethnology", vol.12, n. 2, pp. 203-225.

Myrdal Alva e Viola Klein (1956), *Women's two roles, home and work*, Routledge, Londra.

Oakley Ann (1972), *Sex, Gender and Society*, Temple Smith, Londra.

Ongaro Sara (2001), *Le donne e la globalizzazione. Domande di genere all'economia della ri- produzione,* Rubbettino, Soveria Mannelli.

Oosterveld Valerie (2005), *The Definition of 'Gender' in the*

Rome Statue of the International Criminal Court: a Step Forward or Back for International Criminal Justice?, in "Harvard Human Rights Journal", n. 18, pp. 55-84.

O'Callaghan Marion G. e Colette Guillaumin (1989), *La moda "naturalistica" delle scienze umane*, in "Democrazia e diritto", n. 28. Ed. originale: *Race et race… la mode "naturelle" en sciences humaines*, in "L'Homme et la société", n. 31-32, 1974, pp. 195-210.

Ozouf Mona, *Les Mots des femmes*, Fayard, 1985.

Pateman Carole (1988), *The Sexual Contract*, Stanford University Press, Stanford.

Peyre Évelyne e JoëlleWiels (1997), *Le sexe biologique et sa relation au sexe social*, in "Les temps modernes", n. 593, pp. 14-48.

Perilli Vincenza (2001), *La pelle giusta*, in "Razzismo & Modernità", n. 2, pp. 167-169.

Perilli Vincenza (2011), *Intervista a Christine Delphy*, in "xxd", n. 7 (http.//www.xxdonne.net/?p=490).

Perilli Vincenza (2011), *Teorizzazioni del lavoro domestico nel femminismo francese degli anni Settanta*, in "Quaderni Viola", n. 4, pp. 59-64.

Pollack Petchesky Rosalind (1980), *Reproductive Freedom: Beyond "A Woman's Right to Choose"*, in "Signs", vol. 5, n. 4, pp. 661-685.

Rea Caterina (2012), *Corpi senza frontiere. Il sesso come questione politica*, Dedalo, Bari.

Redstockings (1978), *Feminist Revolution*, Random House, New York.

Reiter Rayna (a cura di) (1975), *Toward an Anthropology of Women,* Monthly Review Press, Londra/New York.

Rodison Maxime (1981), *Quelques thèses critiques sur la demarche poliakovienne*, in Maurice Olender (a cura di), *Le*

racisme, mythes et sciences, Complexe, Bruxelles.
Rosenberg Rosalind (1975), *In Search of Woman Nature*, in "Feminist Studies", 3, n. 1-2, pp. 141-154.
Rubin Gayle (1975), *The Traffic in Woman: Notes on the "Political Economy" of Sex* in Rayna Reiter, 1975.
Rubin Gayle (1999), *L'économie politique du sexe: Transactions sur les femmes et systèmes de sexe/genre*, Cahiers du Cedref, n. 7, pp. 3-81.
Shaktini Namascar (2005), *On Monique Wittig: Theoretical, Political, and Literary Essays*. University of Illinois Press, Urbana.
Scott Joan W. (1986), *Gender: A Useful Category of Historical Analysis*, in "The American Historical Review", n. 91, vol. 5, pp. 1053-1075. Trad. italiana: *Il genere. Un'utile categoria di analisi storica*, in "Rivista di storia contemporanea", n. 4, 1987, pp. 560-586. Ora in Di Cori (1996) (pp. 307-347).
Scott Joan W. (1995), *Vive la difference!*, in "Le débat", n. 87, pp. 134-139.
Scott Joan W. (2007), *The Politics of the Veil*, Princeton University Press, Princeton.
Scott Joan W. (inedito), *Gender: Uses and Abuses*, *lectio magistralis* al VI Congresso della Società Italiana delle Storiche, Padova 14 febbraio 2013.
Siebert Renate (2006), *Presentazione. Colette Guillaumin: un breve ritratto*, in "Studi culturali", n. 2, pp. 307-315.
Spinelli Simonetta (2003), *Monique Wittig: queer or not queer*, in "Towanda", n. 9, pp. 12-16 (http://www.tanianavarroswain.com.br/labrys/special/simonetta.htm).
Spinelli Simonetta (2012), *A volte ritorna: Monique Wittig e l'Italia*, in "Genesis", vol. x, n. 2, pp. 125-139.
Spivak Gayatri Chakravorty (1976), *Translator's Preface*, in Jacques Derrida, *Of Grammatology*, a cura di Gayatri

Chakravorty Spivak, Johns Hopkins University Press, Baltimora, pp. IX XLXXXIX.
Spivak Gayatri Chakravorty (1981), *French Feminism in an International Frame*, in "Yale French Studies", n. 62, pp. 154-184.
Spivak Gayatri Chakravorty (1985), *Can the Subaltern Speak? Speculations on Widow-Sacrifice*, in "Wedge", n. 7-8, pp. 120-130.
Spivak Gayatri Chakravorty (1987), *In Other Worlds*, Methuen, Londra.
Spivak Gayatri Chakravorty (2005), *Roundtable on the Future of the Humanities in a Fragmented World*, in "Pmla", n. 3, pp. 718-721.
Spivak Gayatri Chakravorty (2006), *Etica e politica in Tagore, Coetzee e in certe scene dell'insegnamento*, in "AutAut", n. 329, pp. 109-137.
Stewart Danièle (1980), *The Women's Movement in France*, in "Signs", n. 2, pp. 350-354.
Stoller Robert J. (1968), *Sex and Gender: On the Development of Masculinity and Femininity*, Science House, New York City.
Tabet Paola (1978), *C'era una volta. Rimosso e immaginario in una comunità dell'Appennino toscano,* Guaraldi, Rimini/Firenze.
Tabet Paola (1979), *Les mains, les outils, les armes*, in "L'Homme" XIX, n. 3-4, pp. 5-61. Ora in Tabet (1998).
Tabet Paola (1985), *Riproduzione imposta, sessualità mutilata*, in "dwf", n. 23-24, pp. 117-138.
Tabet Paola (1989), *I denti della prostituta. Scambio, negoziazione, scelta nei rapporti sessuo- economici*, in "dwf", n. 10-11, pp. 110-129.
Tabet Paola (1997), *La pelle giusta*, Einaudi, Torino.

Tabet Paola (1998a), *La construction sociale de l'inégalité des sexes. Des outils et des corps*, L'Harmattan, Parigi.
Tabet Paola (1998b), *Fertilité naturelle, reproduction forcée* in Ead. (1998a). Ed. originale: *Fertilité naturelle, reproduction forcée* in Mathieu, 1985.
Tabet Paola e Silvana Di Bella (a cura di) (1998c), *Io non sono razzista, ma… Strumenti per disimparare il razzismo*, Anicia, Roma.
Tabet Paola (2004), *La grande beffa. Sessualità delle donne e scambio sessuo-economico,* Rubettino, Soveria Mannelli.
Taguieff Pierre-André (1994), *La forza del pregiudizio. Saggio sul razzismo e sull'antirazzismo*, Il Mulino. Ed. originale: *La force du préjugé*, La Découverte, Parigi, 1987.
Trachman Mathieu (2009), *La banalità dello scambio. Intervista a Paola Tabet*, in www.universitadelledonne.it. Ed. originale: *La banalità de l'échange. Entretien avec Paola Tabet*, in "Genre, sexualité & societé", n. 2, 2009.
United Nations (1995), *Report of the Fourth World Conference on Women, Beijing,* 4-15 1995. (Gopher://gopher.undp.org:70/00/unconfs/women/off/a--20.en).
Vandelac Louise (1981), *...Et si le travail tombait enceinte??? Essai féministe sur le concept de travail*, in "Sociologie et Sociétés", n. 2, pp. 67-82.
Vernant Jean Pierre (1972), *Introduction*, in Marcel Detienne (a cura di), *Les jardins d'Adonis*, Gallimard, Parigi.
Wieviorka Michel (1993), *Lo spazio del razzismo*, Il Saggiatore, Milano. Ed. originale: *L'espace du racisme*, Seuil, Parigi, 1991.
Williams Eric (1968), *Capitalisme et Esclavage*, Présence Africaine, Parigi. Ed. originale: 1944.
Wilson Monica (1957), *Rituals of Kinship Among the Nyakyusa*, International African Institute/Oxford University Press,

Londra/New York.
Wittig Monique (1969), *Les Guérillères*, Éditions de Minuit, Parigi. Trad. italiana: *Le guerrigliere*, Lesbacce incolte, Bologna, 1996.
Wittig Monique (1976), *Il corpo lesbico*, Edizioni delle donne, Roma. Ed. originale, *Le Corps lesbien,*1973.
Wittig Monique (1982), *The category of sex*, in "Feminist Issue", n. 2, pp. 63-68.
Wittig Monique (1990), *La Straight Mind,* in "Bollettino del Cli", n. 9, 1990, pp. 5-15 (http://profondorosa.noblogs.org/gallery/5063/straightmind.pdf).
Wittig Monique (1992a), *The Straight Mind and Other Essays*, Beacon Press, Boston.
Wittig Monique (1992b), *One is Not Born a Woman*, in Ead. (pp. 9-20), 1992.
Wittig Monique (2001), *La Pensée straight*, Balland, Parigi.
Wittig Monique (2010), *Le chantier littéraire*, Presses Universitaires de Lyon, Lione.

Profilo autrici

Maria Gabriella Da Re insegna Antropologia Culturale all'Università di Cagliari. Dagli anni Settanta ha affrontato temi relativi alla cultura materiale, alla divisione sessuale del lavoro, al sistema ereditario e parentale. Tra le sua pubblicazioni il volume *La casa e i campi. Divisione sessuale del lavoro nella Sardegna tradizionale* (CUEC, 1990); i saggi *Gruppi parentali in Sardegna*, in B. Meloni (a cura di), *Famiglia meridionale senza familismo* (Donzelli, 1997) e *Eleonora D'Arborea nella memoria popolare* (in "Lares", anno LXXI n. 3, [2005] 2007).

Christine Delphy, si veda scheda p. 47

Paola Di Cori è nata e cresciuta a Buenos Aires e abita a Roma. Ha insegnato e svolto ricerche in studi culturali, studi di genere e storiografia in diverse università italiane ed estere. Tra le pubblicazioni recenti *Asincronie del femminismo. Scritti e interventi 1986-2011 (ETS,* 2012); *Visione critica della storia e femminismo*, in AA.VV. *Joan W. Scott. Genere, politica, storia* (Viella, 2013); ha curato il fascicolo di "Humanitas" (n.4, 2012) dedicato a *Michel de Certeau. Il corpo della storia*.

Sara R. Farris, sociologa, si occupa di teoria sociale e politica, migrazioni internazionali, teorie dell'integrazione e nuovi razzismi, temi su cui ha pubblicato e continua a lavorare usando le lenti degli studi femministi e di genere. Attualmente è Member Scholar (2012-2013) presso l'Institute for Advanced Study di Princeton. Collabora regolarmente con i *Quaderni Viola*, per i quali ha co-curato *La Straniera. Informazioni, sito-bibliografie e ragionamenti su razzismo e sessismo* (Alegre, 2009)

Sara Garbagnoli è dottoranda in sociologia presso l'Ehess di Parigi. Si interessa alle questioni di genere e sessualità e all'autonomizzazione del correlativo campo di studi. Tra le sue pubblicazioni *Denaturalizzare il normale. L'interrogazione paradossale degli studi di genere e sessualità* in "Culture della sessualità" (Genesis 1-2, Viella, 2012) e *Tordre le droit: les "couples homosexuels" sont-ils des couples?* in "On ne naît pas... on le devient. Les Gender Studies et le cas italien" (Cahiers d'études italiennes, Université de Grenoble, 2013).

Colette Guillaumin, si veda scheda p. 92

Nicole-Claude Mathieu, si veda scheda p. 112

Vincenza Perilli, svolge attività di ricerca principalmente sulle imbricazioni tra razzismo, sessismo e altri sistemi di dominio in una prospettiva di genere e postcoloniale. Ha pubblicato saggi in diverse riviste – *Razzismo&Modernità*, *Cahiers du Cedref*, *L'homme et la société* – e *Zapruder*, di cui è nel comitato di redazione. Ha co-curato, con Sabrina Marchetti e Jamila Mascat *Femministe a parole. Grovigli da*

districare (Ediesse, 2012) e, per i *Quaderni Viola*, *La straniera* (Alegre, 2009).

Valeria Ribeiro Corossacz è ricercatrice di antropologia presso il Dipartimento di Studi Linguistici e Culturali dell'Università di Modena e Reggio Emilia. Si occupa di razzismo e sessismo, in particolare il suo campo di ricerca è il Brasile, dove attualmente lavora su bianchezza e mascolinità. Ha pubblicato diversi saggi e volumi, tra cui *Il corpo della nazione* (Cisu, 2004). Con Alessandra Gribaldo ha curato *La produzione del genere. Ricerche etnografiche sul femminile e sul maschile* (Ombrecorte, 2010).

Joan W. Scott, si veda scheda p. 159

Renate Siebert, sociologa di origine tedesca, è stata allieva di Theodor W. Adorno e professoressa ordinaria di sociologia del mutamento presso l'Università della Calabria. Si occupa di questioni che riguardano il Mezzogiorno e l'area del Mediterraneo con particolare riferimento a tematiche quali il genere, il sessismo, la violenza mafiosa, il razzismo e il colonialismo. Della sua vastissima produzione teorica ricordiamo: *Il razzismo. Il riconoscimento negato* (2003) e *Voci e silenzi postcoloniali. Frantz Fanon, Assia Djebar e noi* (2012) entrambi editi da Carocci.

Paola Tabet, si veda scheda p. 142

Monique Wittig, si veda scheda p. 158

Finito di stampare
nel mese di marzo 2013
da Spedalgraf Stampa srl - Roma